ديفيد كوزنز هوي

الحلقة النقدية

الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية

ترجمة : خالدة حامد



منشورات الجمل

ديفيد كوزنز هوي

الحلقة النقدية

الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية

ترجمة

خالدة حامد

منشورات الجمل

ديفيد كوزنز هوي: **الحلقة النقدية**، ترجمة: خالدة حامد، الطبعة الأولى

David Conzens Hoy: *The Critical Circle: Literatue, History, and Philosophical Hermeneutics*
Berkely: University of California Press, 1978

Postfach 210149 . 50527 Köln . Germany
Tel: 0221 736982 . Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

توطئة

«**الحلقة النقدية**» The Critical Circle كتاب يبحث في الحلقة الهرمنيوطيقية الشهيرة، كما تجلت في ميادين مختلفة، ولاسيما في ميداني البحث التاريخي والنقد الأدبي. وعلى الرغم من ان هذه الحلقة قد صيغت صياغة متباينة عبر نظريات هرمنيوطيقية مختلفة، ظلت تصف عموماً الكيفية التي يرتبط بها الجزء بالكل بطريقة حلقية في عمليتي الفهم understanding والتأويل interpretation. فلكي نفهم الكل، يغدو ضرورياً فهم الأجزاء، في حين أننا لكي نفهم الأجزاء، لا ينبغي لنا إلا استيعاب شيء من الكل. وقد استُعملت هذه الحلقة في الهرمنيوطيقا القديمة بالدرجة الأساس لوصف فهم النصوص، في حين غدت في الهرمنيوطيقا الفلسفية، عند مارتن هايدغر وهانز غيورغ غادامر، المبدأ الأساس في فهم الإنسان لطبيعته وموقفه. وبمعية الحلقة الهرمنيوطيقية، صار الفهم شرطاً لإمكانية الخبرة والبحث الإنسانيين. وتكمن مهمة الفلسفة النقدية في اكتشاف مثل هذه الشروط ووصفها. لهذا يوحي مصطلح «النقدية» critical الوارد في العنوان، بأن الحلقة ليست محض سمة عارضة لنقد النصوص الأدبية بل هي، عكس ذلك، مقولة category اكتشفتها الفلسفة النقدية لتكون الأساس الذي لا يستغني عنه التفكير الإنساني كله.

وينطوي مصطلح «النقدية» على أزمة وتلك في الحقيقة ثيمة أتت من التراث الظاهراتي ولاسيما عند هايدغر وادموند هوسرل، لتؤكد ان العلوم الطبيعية والإنسانية تواجه أزمة تستدعي تأملاً فلسفياً يصب في أسسها نفسها. ويبقى السؤال قائماً: هل تواجه العلوم الإنسانية عموماً، والعلوم الأدبية بوجه خاص، مثل هذه الأزمة أم لا؟ ان التوالد الحالي الذي تشهده المناهج الهرمنيوطيقية يقدم بعض البراهين على وجود مثل هذه الأزمة. وهناك رغبة عامة في إعادة التفكير بطبيعة التأويل الأدبي ذاتها، يرافقها الأمل غالباً، بالتغلب على هذه الأزمة عن طريق جعل التأويل أكثر موضوعية و«علمية». ولأن الفلسفة الهرمنيوطيقية تهدف إلى إثارة التأمل حصراً، وتحدي اليقين المزعوم في المناهج السائدة، لا يمكن أن تكون الحلقة الهرمنيوطيقية حلاً لمثل هذه الأزمة. ثم ان النظرية الهرمنيوطيقية لا يمكن أن تصبح منهجاً أو «مقاربة» جديدة للتأويل التطبيقي، بل هي، غالباً، مقدمة prolegomenon للشعرية. ولما كان الشعر لا يقبل إلا أن يفهم، تتمثل الخطوة الأولى بتفسير الشروط اللازمة لإمكانية فهم الأعمال الشعرية. واستناداً إلى التفسير الهرمنيوطيقي، يتم التحكم في فهم النص بوساطة الفهم الذاتي للتأويل. ويعني ذلك ان التأمل بالطرق التي تولد الفهم الأدبي هو لحظة النقد الأدبي الحاسمة. وينبغي للتأمل الذاتي، والفهم الذاتي الجلي، أن يكونا نقديين إذا ما أريد للعملية التأويلية أن تحقق إمكاناتها الأساسية.

وتؤكد الفلسفة الهرمنيويطيقية أهمية المدى الذي يشترطه التراث لكي يمثله الفهم الذاتي، كما تؤكد السعي الدؤوب لمجموعة من الباحثين للارتباط به. ومن هنا يتوجب على هذه الدراسة الاعتراف بدينها لعدد من المفكرين. إن هذا الكتاب لم يكن ليرى النور لو لا الإلهام الأصيل المستوحى من مناقشات كارستين هاريس وهانز غيورغ غادامر. كما تدين مخطوطة الكتاب بالكثير لإنتقادات وأفكار طلاب جامعة ييل وبرنستون والكلية المتحدة للفنون الأدبية [UCLA]، فضلاً

عن دينه لعدد من الرفاق والأصدقاء من أمثال ريتشارد رورتي وستانلي كورنغولد ووالتر كوفمان وإدوارد كيسي وريتشارد بانمر وبيتر ماكورمك وويرنر ماركس ولودفيغ سب والرفاق الكرماء في توبنغن بألمانيا. أما زوجتي جويس بك هوي فقد أسهمت بما لا حدّ له في إخراج هذا الكتاب بوجهيه النظري والتطبيقي. ومن الجدير القول إني نشرتُ جزءًا من الفصل الخامس في طبعة ماري- روز لوغان الخاصة، من مجلة «ييل فرنج ستديز Yale French Studies» (العدد ٢٥، ١٩٧٥) الدائرة حول الأدب والفلسفة. وأنا ممتن لروبرت زكري لصبره وتشجيعه، ولروث هَين لمساعدتها في التحرير. وقد لاقى الكتاب دعماً سخياً من جامعة برنستون وألكسندر فون همبولت - شتفتنغ.

المقدمة

على الرغم من أن هرمس قد عُرِفَ بوصفه رسولاً للآلهة، فإنه لم يكن يحمل عادةً رسالة واضحة بالضرورة ولا كان ظهوره يثير البهجة دائماً. إذ ربما كان ظهوره هذا نفسه رسالته التي يقول فيها انه سيقود الأرواح إلى العالم السفلي عند الموت. عرف الإغريق منذ وقت بعيد ان الوسيلة medium يمكن أن تكون هي الرسالة message(*)، إلا ان هذه الرؤية لم تولد الحماس ذاته الذي تولده اليوم. ويشير سقراط في محاورة (كراتيليوس)(**) Cratylus مثلاً إلى ان هرمس، الإله الذي خلق اللغة والكلام، يمكن أن يكون مؤولاً interpreter أو رسولاً كما عليه أن يكون أيضاً لصاً أو كاذباً أو محتالاً (ينظر: 408 a-d). والكلمات، كما يقول سقراط، لها القدرة على الكشف مثلما لها القدرة على الإخفاء، ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعاً، كما يمكن أن

(*) The medium is the message عبارة شهيرة لعالم الاتصال الكندي مارشال ماكلوان طرحها في كتابه «مجرة غوتنبيرغ»، ثم أعاد التركيز عليها في كتابه Understanding media الذي ترجمه خليل صابات إلى «كيف نفهم وسائل الاتصال» (م).

(**) بإمكان القارئ الرجوع إلى الترجمة العربية للمحاورة والتي صدرت في عمان سنة ١٩٩٥ عن وزارة الثقافة في المملكة الأردنية الهاشمية ترجمة عزمي طه السيد أحمد (الفقرة في ص ١٣٩- ١٤١) (م).

يحول الأشياء من طريق لآخر. وأن كون بان (Pan)، ابن هرمس، ذا نصف علوي لطيف ورباني، وآخر سفلي ماعزّي goat-like يعد أمراً ذا دلالة عند سقراط. فاللغة نفسها مقسمة على قسمين: حقيقي وزائف، يقترن الحقيقي فيها بالجزء الرباني، في حين يقترن الجزء الزائف بسبل الإنسان المأساوية. وهرمس نفسه لا يسمو فوق لعبة الصراع هذه، لذا كانت رسائل الآلهة، غالباً، مبهمة وغامضة.

وفي غياب هرمس، يحتاج عصرنا الحديث إلى الهرمنيوطيقا، لتعنى، بمعنى محدد جداً، بالكلام والكتابة، ومن ثم بمنهجية تأويل النصوص. ولما كانت الهرمنيوطيقا تشكل، عموماً، حقلا ثانويا من اللاهوت فإن «الكلمة» الذي كان يتوجب تأويله هو كلمة الكتاب المقدس(*)، اذ تنطوي على هجاء الكلمة ومعناه الذي تم التلفظ به، واستدعى له سامعيه عادةً. ولأن مثل هذه الهرمنيوطيقا يمكن ان تفترض سلفا استدعاء المعنى توا، يمكن ان يُنَظر اليها على انها تفاؤلية أساساً. ومع ذلك، يطال مثل هذا التفاؤل النقص على نحو جذري تماما بسبب الشك الذي يفيد بان الوضوح السطحي للفكر الواعي يحجب صراعات خفية في مستويات الوعي الأكثر عمقا، وهكذا يمكن لمفكرين محدثين من أمثال نيتشه وماركس وفرويد، أن يمثلوا دليلاً ناصعاً على إعادة اكتشاف الجانب الشيطاني من هرمس[١].

(*) يشير المؤلف هنا إلى ما جاء في إنجيل يوحنا، الفصل الأول الآية. رقم (١) «في البدء كان الكلمة و....». ولما كان مصطلح «الكلمة» يرد في الكتاب المقدس مذكراً، آثرنا الإبقاء على صيغة التذكير هذه، على الرغم من لا نحويتها عربياً. (م)

(١) ينظر:

Paul Ricoeur, *De L'interpretation: essai sur Frend* (Paris: Seul, 1965)

وتتوفر ترجمته الآن في مطبعة جامعة نورثويسترن، ينظر أيضاً:

Hans - Georg Gadamer, "Hermenutik als praktische philosophie", in *zur Rehabilitierung als praktischen philosophie*, vol. 1, ed. M. Rieded (Feiburg: Velag Rombach, 1972), pp. 334 f..

لقد تكفلت النظرية الهرمنيوطيقية اللاحقة، بسبب ذلك، بمهمة وصف ما تستطيعه أبعاد التأويل الجديدة من غير الوقوع بالضرورة في حبائل المذهب الطبيعي الجبري الذي يوضح تشوهات الوعي في ضوء العلل الفيزيائية او المادية الخفية. وهنا تصبح الهرمنيوطيقا إشكالية فلسفية تماما. إذ لم تعد الحاجة تتمثل، تحديداً، بإعطاء التأويل السليم قواعده، بل برزت، بالأحرى، ضرورة اشمل تسعى إلى تفسير شروط إمكان الفهم ذاتها. لقد عد هايدغر مشروعه الفلسفي «الوجود والزمان» Being and Time ظاهرة هرمنيوطيقية[٢]. اذ ان مصطلح هرمنيوطيقا لم يستعمل بمعناه الضيق ليعني «منهجية العلوم الإنسانية ذات الطابع التاريخي المنطقي» (B T 62, SZ 38). ويعتقد هايدغر ان ذلك المعنى المحدد مشتق من «هرمنيوطيقا» فلسفية اشد أصالة تمنح الوجود الإنساني كله تأويلاً فلسفياً. وطالما كانت الفلسفة جانبا من جوانب الوجود الإنساني، يتوجب على التأويل الفلسفي مراعاة إمكانيته الخاصة، لذا ستكون هذه الفلسفة هرمنيوطيقا في معناها الأوسع فضلاً عن أنها سوف تتضمن تأملا حلقيا في شروطها. وفي هذه الفقرة التي أصبحت اليوم مركزية في اية مناقشة للهرمنيوطيقا، يناقش هايدغر الحلقة الهرمنيوطيقية قائلا:

> **ينبغي لأي تأويل يراد له ان يسهم في الفهم، ان يكون قد فهم ما يراد تأويله عادة. وقد تمت الإشارة إلى هذه الحقيقة دائما في مجال الطرق المولدة للفهم والتأويل، كما يحصل في التأويل الفيلولوجي مثلا. وينتمي هذا الأخير إلى ما يدخل في نطاق المعرفة العلمية التي تقتضي دقة في البرهنة لتوفير الأسس اللازمة**

---

(٢) Martin Heidengger, Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper & Row, 1982), pp. 62 (sz 37).

وسوف نشير إلى الصفحات الواردة في النص الألماني من هذا الكتاب [الوجود والزمان] (Sein und Zeit الذي سنرمز له من الآن بالرمز SZ).

لها. اما في البرهان العلمي فإننا قد لا نفترض سلفا المهمة المنوطة بنا والمتمثلة بتوفير هذه الأسس، ولكن إذا ما توجب على التأويل ان يعمل، بكيفية ما، في حدود ما يفهم، وإذا توجب عليه ان يستخلص مادته من ذلك، فكيف سيتسنى له إيصال أية نتيجة علمية إلى مرحلة النضج من دون التحرك داخل حلقة، ولاسيما إذا كان الفهم المفترض سلفا ما يزال يعمل في حدود معلوماتنا المعروفة عن الإنسان والعالم؟ ومع هذا، واستنادا إلى اكثر قواعد المنطق أساسيةً، تعد هذه الحلقة فاسدة vicious . (BT 194, SZ 152).

ومع ذلك يواصل هايدغر إشارته إلى ان هذه الحلقة لا تكون فاسدة إلا إذا كانت توفر مثالاً يقينياً للمعرفة هو مثال الموضوعية. والموضوعية ببساطة، لا تدل بالمعنى الواهي على «اللاذاتية الخالصة»، مثلما لا تدل بالمعنى المعتدل أيضاً على انها «غير منحازة» و«نزيهة». إذ غالبا ما تفترض هذه المعاني مسبقا معنى اكثر قوة يقال عن البرهان العلمي فيه انه موضوعي. وينطوي المثال الذي يحويه هذا المعنى القوي على أنموذج ابستمولوجي طغى على التراث الديكارتي، حين سلم بمهمة إيجاد العناصر الأساسية جدا التي لا يمكن تقسيمها على فروع، واستعمل هذه البسائط بوصفها نقطة انطلاق لا تضاهى للوصول إلى الاستدلال الدقيق.

ولا يحظى الفهم الإنساني كله، مع ذلك، بهذا النوع من المعرفة لتكون مثالا له. فعندما ينضوي الفهم مثلا في نظام من العلاقات، ويتضمن تفسيرها explication التفصيلي، لن يكون هناك من شئ فاسد كي نخبر نقطة الانطلاق ثانية في أثناء التفسير[٣]. ويؤكد

---

(٣) قدم P. F. Strawson حجة مشابهة تتعلق بالفلسفة ذاتها في مقالته التي تحمل عنـــوان: "Different Conceptions of Analytical Philosophy", *Tijdschrift voor Filosofi*, 35, 4 (December 1973), 800-834 ينظر P. 816.

هايدغر ان مثل هذه الحلقية circularity تشكل ركيزة للفهم كله وان المثال المنهجي للموضوعية العلمية هو محض مثال ثانوي لا يلائم الا نطاقا محدودا من الإدراك:

> **ولكن لو نظرنا إلى هذه الحلقة وكأنها شئ مفروغ منه وبحثنا عن سبل تحاشيها حتى إن شعرنا ان ذلك نقص لا يمكن اجتنابه، فإننا سنسيء عندئذ فهم الأساس الذي يستند إليه الفهم... فالقرار الذي ينبغي لنا اتخاذه ليس هو الخروج من الحلقة بل دخولها عبر الطريق الصحيحة. كما ينبغي لنا أيضاً ان لا نُحول حلقة الفهم هذه في مستوى الحلقة الفاسدة، أو حتى في مستوى الحلقة التي تحتمل القبول، لان هذه الحلقة تخبئ الإمكانية القطعية لأكثر أصناف المعرفة أصالة. (BT 194-195)**

وعند مناقشة هايدغر لهذه الحلقة الهرمنيوطيقية، يضع في حسبانه العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften)(*) عوض العلوم الطبيعية. وهو يعتقد ان من الخطأ استصغار العلوم التاريخية والإصرار على الاختلاف الجذري بين المجموعتين من حيث الدقة العلمية (BT 195; SZ 163). وتحظى الكتابة التاريخية(**) historiography بأهمية خاصة عند هايدغر لأنها تمثل الحالة الأنموذجية لمحاولته دفع البحث الفلسفي إلى ابعد من اجراءات الحقول المتخصصة، ليصل إلى صياغة مقولات أساسية لكل فهم او خبرة محددة بذاتها. وان المقولة التي يكشف عنها في هذه الحالة هي مقولة التاريخية historicity أي: السمة الاونطولوجية

(*) هذا المصطلح ذو اصل ألماني، ويجعله بعضهم مرادفا للعلوم التاريخية أو للإنسانيات عموماً، في حين يضع آخرون مصطلح علوم الروح مقابلا له. (م)

(**) يقصد بالكتابة التاريخية إعادة تشكيل التاريخ بالاعتماد على مواد تاريخية متداولة وتشكيلها من جديد انطلاقا من منظور، غير تاريخي، كأن يكون فنيا او أيدلوجيا او تهكميا او. الخ، (م)

المميزة للإنسان الذي يعد وجوده قائما على الدوام ـ زمانيا وتاريخيا(٤). وتعد التاريخية ملمحا أساسيا من ملامح الحلقة الهرمنيوطيقية، مثلما هي في الفلسفة ايضا. وبالمقارنة مع الحلم الديكارتي (الفلسفة الأولى) يرى هايدغر ان ليس هناك من معرفة بلا مسبقات، فأنواع الفهم كلها تفترض سلفا، إدراكا قبليا، أي: فهما مسبقا للكل. ولان المفاهيم المسبقة تتحكم دائما بمعرفتنا، يغدو من المستحيل كبح جماح كل محدِّد للفهم.

الا ان نقد هايدغر لمثال الموضوعية، وبرهانه على اولوية الفهم التأويلي الحلقي، يوقظ المخاوف من الطرد النهائي للموضوعية. اذ هل يستطيع العلماء والدارسون الإدلاء بحديث ذي معنى عن حقيقة استنتاجاتهم أو صلاحيتها validity؟ او هل يمكن للباحثين عقد مناقشة عقلانية عن مدى ملاءمة المناهج لهم؟ وهل يمكنهم الاحتكام إلى المعايير «العلمية» في مواجهة التأملات الهوجاء؟ إن محاولة هايدغر، الرامية إلى التخلص من وطأة هذه المخاوف من خلال إضفاء بعض المشروعية على موضعة(*) objectifying البحث والإصرار على ان الأفهام [جمع فهم] المسبقة التي تؤثر في الأبحاث والتحقيقات، لا ينبغي لها أن تستند إلى «تخيلات او قناعات شعبية» بل يتوجب استنباطها في ضوء الأشياء ذاتها (BT 195; 82, 135). ومع ذلك، فهايدغر نفسه لا يفيد من القيمة الجدلية لنقده، ويبقى ملغزا في ما يخص نتائجه

---

(٤) لغرض الإطلاع على مناقشات أكثر، ينظر:

David Conzens Hoy, "History, Historicity and Historiography in Being and time," In *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, ed. Michael Murray (New Haven: Yale University Press 1987) ;

وينظر أيضاً:

"The Owl and the Poet: Heidegger's Critique of Hegel," *Boundary* 2, 4 (1976), 393 - 410.

(*) الموضعة: إخضاع الشيء لنموذج الموضوعية (م).

القطعية. وتبدو الحاجة ملحة هنا إلى تحليل طبيعة الحقول المعرفية الإنسانية والعلمية المختلفة وإجراءاتها تحليلاً موسعاً.

لقد قدم هانز ـ غادامر[٥]، فيلسوف هايدلبيرغ وتلميذ هايدغر السابق، نظرية هرمنيوطيقية اكثر اكتمالا، كُرِسَت لمناقشة الحقول التأويلية مناقشة وافية وتضمنت مع ذلك، ما عرضه هايدغر في مجال الفهم والحلقة الهرمنيوطيقية. ولابد لأي طالب او دارس للانسانيات من ان يرغب في معرفة ما اذا كانت هذه الهرمنيوطيقا الفلسفية الجديدة تقدم وصفا عقلانيا لعمليات الفهم والتأويل أم لا. والسؤال المركزي الذي يراود ذهن المشتغلين في حقل الإنسانيات يخص الأسس التي بناءً عليها يقال عن تأويلاتهم بأنها صحيحة وعن رؤاهم إنها صالحة. وينبغي لأية نظرية هرمنيوطيقية الإسهام في الأفهام التأويلية المصطرعة. وتُسمى النظرية التي تعجز عن القيام بذلك باسم النسبية الجذرية radical relativism وستهمل على الأرجح لأنها لا تقدم فائدة تذكر. وسيكون من شأن هذا الكتاب ان يناقش، بتركيز، ما اذا كان بإمكان هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية مواصلة نقدها للموضوعية من دون الوقوع في هذه

(٥) Hans - Georg Gadamer, *Wahreit und Methods: Grundzüge einer philosophischenHermeneutik*, 3rd ed. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1975).
(وسنرمز لهذا الكتاب بالرمز WM اعتماداً على النص الألماني لأن الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب في مطبعة Sabury Press تستعمل مصطلحات أخر لبعض المفاهيم الأساسية). وقد أحلنا على مختلف مقالات غادامر المجموعة في مختلف أجزاء Kleine Schriften [دراسات قصيرة] (وسنشير له من الآن بالرمز KS).
وتتوفر بعض هذه المقالات باللغة الإنجليزية في: *Philosophical Hermeneutics*
ترجمة: David E. Linge (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1976)
وكذلك:
Hegel's Dialectic: Fire Hermeneutic Studies trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1976).

النسبية ولا يقتفي المنظرون الهرمنيوطيقيون جميعهم خطى غادامر وهايدغر. فهذه الدراسة تبدأ باختبار بعض الاعتراضات الجديدة التي ترى ان هناك نسبية تاريخية خطيرة ما تزال كامنة في فلسفة غادامر. لقد طور إي. دي. هرش في كتابه المهم «الصحة في التأويل»[٦] Validity in Interpretation جوابٌ هرمنيوطيقياً مختلفا كل الاختلاف عن جواب غادامر يخص الأسئلة المثارة حول طبيعة المعنى وموقعه في النصوص الأدبية، ومدى صلاحية فهم المؤول لمثل هذا المعنى. لقد سعى هيرش، بالمقارنة مع مبادئ النقد الأمريكي الجديد، إلى ضمان موضوعية التأويل من خلال إحياء مفهوم قصد المؤلف. ولعل النزعة التاريخية المتجلية عند غادامر وهايدغر ـ بإصرارها على الظروف التاريخية للفكر والمعرفة ـ يلحقها النقص من تلك المحاولة الرامية إلى إبراز الحلقة الهرمنيوطيقية وإرساء سلسلة التأويل في أعماق قصد المؤلف والتأويل الصحيح الأوحد الذي ينتج عن هذا القصد. وقد تمخض عن الاختلاف الحاد بين غادامر وهيرش بشأن منهجية التأويل الاختلاف الأساس نفسه حول طبيعة الفلسفة، ذاك الذي قاد هايدغر إلى مقاطعة ظاهراتية هوسرل الأشد ديكارتيه وإلى وضع فلسفته اللاديكارتية المميزة في باب الفلسفة الهرمنيوطيقية. وفيما يجمع هيرش وهوسرل ميل واحد يخص اكثر طرائق الهرمنيوطيقا تقليدية، بدءاً من شلايرماخر ودلتاي، وصولا إلى المُنظِّر الإيطالي المعاصر ايميليوبتي[٧] يحذو

(٦) E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

(٧) ينظر: E. D. Hirsch, Jr., The aims of Interpretation (Chicago: The University of Chicago Press, 1976) ص ٤ وما يليها بالإضافة إلى الفصلين الثاني والخامس، وينظر أيضاً:

Emilio Betti, *Die Hemenutik als allegemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1962),

[الهرمنيوطيقا بوصفها منهجاً للعلوم الإنسانية]. سنرمز له من الآن بالرمز HMG

غادامر، من جهة اخرى حذو هايدغر في التخلي عن المشروع التأسيسي الذي يفتش عن نقطة انطلاق خالية من الافتراضات المسبقة في اليقين الذاتي، وفي التشديد، بدلاً من ذلك، على الخصيصة التأويلية والتاريخية لعموم الفهم، متضمنا الفهم الذاتي الفلسفي.

ويتجلى هذا الاختلاف في الفصل الأول حين نناقش آراء هيرش الخاصة بقصد النصوص الأدبية ومعناها ليكون تمهيدا للفصل الثاني الذي نعرض فيه للمفاهيم الأساسية في هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية. ويمثل الاتجاه اللساني عند غادامر اكثر إسهاماته أصالة في تاريخ الهرمنيوطيقا، فبالمقارنة مع نظريات الهرمنيوطيقا التي ترى ان الفهم عملية سايكولوجية تتوسط الخبرات الشخصية للذوات المنفصلة (كالكاتب والقارئ) يعتقد غادامر ان الفهم ظاهرة لسانية. وفي الوقت الذي لجأت فيه الهرمنيوطيقا السابقة إلى مفهوم التقمص empathy لردم الفجوة الكائنة بين النص والمؤول، طور غادامر فكرة يسميها التلسين(*) [اللسانيّة] أو تكلم

(*) التلسين [اللسانيّة] linguisticality: القابلية الذاتية لموضوع ما على أن يكون موضوعاً لسانياً. يشير غادامر إلى ضرورة أن نرى الفهم تأويلاً، وبما أن التأويل هو شكل الفهم الواضح، لذلك لا يمكن تصور انصهار الآفاق [الذي يعده غادامر الإدراك التام للحوار الذي يندمج فيه أفق المؤول في معنى النص، على نحو يتم فيه التعبير عن شيء لا تعود ملكيته للمؤول أو للمؤلف، بل يكون مشتركاً] من دون وسيلة اللغة. وهكذا، ما عادت الفلسفة الهرمنيوطيقية الآن محض نظرية بل وسيلة التأويل ذاته، ولا يتضح مركز نشاطها في فهم الوجود بل في ضوء فهم اللغة. ويرتكز السياق هنا على الصلة بين اللغة والفهم. فاللغة لا تولد صياغة لشيء قد فهمناه سابقاً، كما أن الفهم كله لساني وان "تلسين الفهم يعني إضفاء صفة التجسيد على الوعي التاريخي الفعال. ومن الجدير بالذكر أن شلايرماخر كان أول من أشار إلى هذه الظاهرة، فهو يرى ان الفهم فعالية تناظر فعالية الكلام، كلتاهما مستمدتان من لسانية الإنسان أو قدرته على الكلام، بمعنى انه معرفته باللغة، وإتقانه للكلام. واعتقد شلايرماخر ان كل إنسان مجهز بنزعة لسانية أساسية لابد ان تتحقق عن طريق اكتساب لغة معنية في لحظة معينة من تاريخها، وعن =

(Sprachlickeit) الفهم لإزالة مشكلة شائكة تتمثل بهذه الفجوة الهرمنيوطيقة. وقد قدم فلاسفة جدد اخرون في التراث الأوربي ايضا نظريات تتعلق بطبيعة الكتابة (جاك دريدا)، او بالأبعاد الدلالية [السيمانطيقية] للتأويل (بول ريكور). ولقد قمنا في الفصل الثالث باختبار مفهوم التلسين عند غادامر بمقارنته بهاتين النظريتين، ثم مع المشكلات الخاصة التي يفرضها حضور التلسين الواعي نفسه للنصوص الأدبية.

وقد حاول غادامر تفسير المشكلة التقليدية المتمثلة بالفجوة الهرمنيوطيقية من خلال إحلال النموذج اللساني محل النموذج السايكولوجي الديكارتي. وينبغي أن لا تؤخذ هذه المحاولة على إنها نبذ للاختلافات التاريخية والثقافية، إذ وضحنا أنه ما من مفكر يرغب في التشديد على مثل هذه الاختلافات أكثر من غادامر. لقد اعتقدت الهرمنيوطيقا التقليدية بقدرة التأويل على جعل كل شئ مألوفا، وإن كان ذلك الشيء يبدو للوهلة الأولى غريبا، وغير مألوف. ووظفت هذه النظرية مبدأ العناية السلطوي والدوغمائي الذي يفترض ان الاعتقادات الصائبة موجودة في كل مكان وهي متشابهة دوما وعلى نحو كبير، ومتطابقة مع اعتقادات المرء ايضا. من جهة اخرى كانت هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية قد بنيت لتبقي على الاختلافات والتوترات القائمة بين افاق اعتقاد النص وآفاق اعتقاد المؤول، في الوقت الذي أقرت فيه إمكان ادعاء المؤول فهمه للنص. وإذا كان كانط Kant يعتقد انه يفهم أفلاطون افضل من فهم أفلاطون نفسه، فان غادامر عكس ذلك يعتقد اننا

= طريق استدخال internalizing قواعدها النحوية. فحتى الجانب القصدي المحض من الكلام ـ أي الكلام بوصفه ظاهرة ذهنية ـ غير متحرر من اللغة، فهو مشروط دائما بشكلها اللساني وخاضع له. (م)

لا يمكن ان ندعي فهم نصوص أفلاطون افضل منه، ولكننا نفهمها على نحو مختلف حسب.

لكن بعض الفلاسفة سيعترض قائلا: ان هذا المبدأ، الذي يبدو تاريخانياً، لا يحد من الإمكان الفعلي للتأويل الصحيح حسب، بل يحد من ما هو اشد أهمية من ذلك، أي إمكانية وجود النقد المشروع. ان يورغن هابرماس، الذي يعترف بأن هوسرل هو الأب الفلسفي لا هايدغر، ينتقد غادامر لانه لم يزود النقد بأرضية تتسم بالوضوح الشديد. ففي مناظرتهما الشهيرة التي قدمناها في الفصل الرابع، يفند هابرماس ادعاء غادامر القائل بان فلسفته الهرمنيوطيقية تمتلك نطاقا شموليا بسبب إشراك التلسين في جوانب النشاط الإنساني كلها. ويجد هابرماس من منظوره الأشد ماركسية، ان إصرار غادامر على شمولية اللغة في مجال الفهم والمعرفة، يغض الطرف عن المحددات الاجتماعية للمعرفة مثل علاقات القوة وبنية العمل. ويقدم هابرماس نفسه، مع هذا، نظرية اتصال communication اكثر تفصيلا من الوصف الذي قدمه غادامر للتلسين، مدعيا ان لمثل هذه النظرية (التي اسماها «التداولية الشمولية» universal pragmatics) مكانة شمولية أيضا. كما يفترض فكرة متعالية [ترانسندنتالية]، ومن ثم لا تاريخية، للحقيقة تستند إلى نظرية الإجماع عند بيرس Peirce يمكنها ان تطبق في الحوارات العقلانية او المواقف الخطابية كلها. وفي مقابل ذلك يرفض غادامر هذه الفكرة اللاتاريخية للعقلانية رفضا قاطعا، مصرا على عدم وجود مفارقة في أطروحته المتعلقة بالخصيصة التاريخية.

ولم تحمل حصيلة هذه المناقشات نتائجها للنقد الأدبي حسب، بل عمت بذلك حقول الإنسانيات الأخر جميعا، التي تنطوي معظمها أساسا على بعد تاريخي. وان الأسئلة المنهجية، التي برزت في حقل الهرمنيوطيقا، راحت تحقق في الإمكان الفعلي للتفكير على نحو تاريخي. وسواء تم التعامل مع التاريخ بوصفه انفصالا أم اتصالا (ينطوي

على قطائع ruptures جذرية او تغيرات نموذجية)(*)، سيبذر ذلك بذور الخلاف في مجال التفسيرات التي يعطيها الحقل، وفي الفصل في الحد الذي يمكن ضمنه بحث الأسباب والمبادئ العامة. وفي الوقت الذي تؤكد فيه نظرية غادامر ان الفهم التأويلي مختلف، لا أفضل، مشخصة بذلك إمكان وجود الانفصال بين المؤول وما يؤوله تقدم مبدءاً مركزياً يقوم على حقيقة ان التأويل يحتل موقع التراث ويسمح له أن يشترطه. فهل ثمة مفارقة في الإصرار على إمكان وجود الانفصال التاريخي وعلى ضرورة التواصل بين المؤول وتراثه التاريخي؟ ان هذا السؤال هو ما ينبغي لنا مناقشته تفصيليا ولاسيما في حالة العمل الفني الشعري الذي يكتسب مكانته الجمالية بوضوح حينما يُكتب بوصفه إبداعا متفردا، وذلك من تحديده اللامتوقع، وتحويله الراديكالي، لتاريخ الأدب. ومع ذلك ينبغي أن يتضح عموما ان هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية، حينما تتحدى الحقول الإنسانية لا تدفعها إلى عدم التفكير بالخصيصة التاريخية لموضوع دراستها حسب، بل ايضا بالخصيصة التاريخية لحقلها الخاص، لتجعل من الفهم الذاتي الأفضل في هذه الحقول شرطا أساسيا لصحة مشروعها.

وإذا كانت الفلسفة الهرمنيوطيقية تقدم نظرية في الفهم والتأويل يمكن ان تطبق على حقول البحث الإنساني جميعا، فإن لكل حقل مشكلاته المنهجية المتميزة. اذ ان تطبيق الهرمنيوطيقا في حقليّ القضاء او اللاهوت مثلا، سيقتضي مسوغات مختلفة عن تلك التي تتطلبها الفيلولوجيا. ومع ذلك، يعد ميدان الدراسة الأدبية اختبارا خاصا وحاسما للنظرية الهرمنيوطيقية. اذ من الواضح انه ليس معنياً بتأويل

(*) يشير المؤلف هنا إلى مفهوم البارادايم "paradigm" الذي طرحه توماس كُون في كتابه «بنية الثورات العلمية» ويقصد به: الإنجازات العلمية المعرف بها ضمن مجتمع علمي معين ولمدة معينة بحيث تزوده بالأساس لمشكلاته المستقبلية وبالحلول، وكمثال على ذلك كتاب «المبادئ الرياضية» لنيوتن او كتاب «نظرية الاحتراق» للافوازيه (م).

النصوص حسب، بل ان النصوص التي يؤولها تكون من النوع الإشكالي جدا. وتبدو النصوص الأدبية والشعرية، بوصفها أعمالا فنية، اكثر الاستعمالات اللا اعتيادية الأخرى للغة. اذ تميل اللغة ذاتها، إكراما لنفسها، إلى التواري خلف استعمالاتها بدلا من ان تتجلى وتصبح مرئية. وتتفاقم المشكلات الفلسفية المتمخضة عن ذلك، والمتعلقة بمعنى هذه الكيانات الجمالية وقيمتها عندما نُدخل في حساباتنا فاعلية النقد الأدبي. ويتصاعد التوتر بفعل المقارنات التي تقوم مثلا بين اللغة الاعتيادية واللغة الشعرية أو بين الوصف والتقويم evaluation او بين التأثير التاريخي والتجديد الجمالي. ويجد النقد الأدبي نفسه مشدودا إلى قطبيّ هذه المتضادات كليهما، متوجبا عليه ان يسأل عما إذا كان مقيداً بقبول تدفق التعاقب التاريخي، او ما اذا كان بإمكانه قطع سلسلة الزمن وإعادة ترتيب الوحدات، اما بضمها معا في تزامن synchrony دائم، مثلما تفعل البنيوية او الرجوع بهذا التعاقب إلى الوراء عبر اكتشاف المسببات التي تقف وراءه، كما توحي بذلك نظرية هارولد بلوم.

انه لأمر ذو مغزى ان تميل هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية إلى تصحيح المفاهيم الأساسية لعلم الجمال [الاستطيقا]. واكثر ما تتجلى العلاقة العلمية لهذه التصحيحات الفلسفية في الضوء الذي تسلطه من جديد على العقائد الأساسية للإجراءات التأويلية كما يحدث في النقد الأدبي الشكلاني مثلا. ومع تزايد الهجوم الذي يشنه في السنوات الأخيرة منظرّون أدبيون أمثال بول دي مان وجيفري هارتمان شخصت الشكلانية بوصفها منهجا يبدأ وينتهي بملاحظة الخصائص الشكلية للفن وتحليلها، وهي لذلك تميل «إلى عزل الحقيقة الجمالية عن مضمونها الإنساني»[٨].

---

(٨) Geoffrey Hartman, *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958* - (New Haven: Yale University Press, 1970), P. 42; Paul de Man, "Impasse de la critique fatalist," *Critique*, 12 (1956), 483 - 500 ; P. 489

وهكذا فالشكلانية ليست الا شعارا تنضوي تحته مقاربات النقد الأدبي الممتدة من النقد الأمريكي الجديد وصولا إلى البنيوية اللسانية. واذا كان آي. أي. ريتشاردز الممثل الأصيل للأولى فان رولان بارت هو نموذج الثانية. وسنتناول بارت في هذه الدراسة لتصعيد حدة المقارنات بين البنيوية والهرمنيوطيقا.

وهكذا، تتطور الشكلانية بوصفها رد فعل مشروع على سوء استعمال الفيلولوجيا التاريخية، ومناهج معينة اخرى تبدو صلتها مقطوعة بالجوانب الشعرية للنصوص الأدبية لتلك التي تبحث في السيرة والنشأة. ويبقى رد الفعل هذا مبالغاً فيه لأنه يميل إلى إزالة الأبعاد التاريخية في الشعر وتأويله، وان تم تحفيزه على نحو مناسب. ويعتقد هارتمان ودي مان ان مهمة النقد المعاصر تتمثل بتخطي حدود الشكلانية، لكن لا بطريقة تلقي بظلها على المناهج التاريخية وعلى نظرية لغة الفيلولوجيا ما قبل الشكلانية. ويتجلى الاختبار الحاسم لصلاحية النقد المعاصر في ما إذا كان بإمكانه صياغة برنامج للتاريخ الأدبي يستثمر لا مصادر قوة الشكلانية، ويتجاوز مع هذا مأزقها الراهن. وتتجلى صلة الهرمنيوطيقا بالنقد الأدبي الحديث، والتي ستظهر في الفصل الخامس، في أنها تقدم صياغة نظرية للتاريخ الأدبي تتغلب على التوتر الذي ينطوي على مفارقة بين الطبيعة التاريخية للتأويل والطبيعة الجمالية للنص الشعري.

ويتقدم النقد التطبيقي نفسه متجاوزا السايكولوجيا الديكارتية والنظرية اللسانية التزامنية الخاصة في التطور الراهن لـ«نظرية التلقي»

وينظر أيضاً:

Paul de Man, "The Crisis of Contemporary Criticism," *Arian*, 6, 1 (Spring, 1967) ; and "Literary History and Literary Medernity," *Deadelus* (Spring 1970)

والذي أعيد طبعه في كتابه:

Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of contemporary Criticism (New York: Oxford University Press, 1971)

التي ستكشف آثار التأكيد على ان المعنى الأولي لا يشكل دالة function على اصلها النشوئي [التكويني] genetic في ذات المؤلف، ولا على العلاقات الخاصة المتأصلة التي تقوم بين العلامات المطبوعة على الصفحة، بل هو دالة على تلقيه ضمن سلسلة من القراءات (وسوء القراءات) التي تشكل تاريخ تأثيره. ويحذو هذا النوع من النظريات حذو الهرمنيوطيقا الفلسفية في عدم رؤية التاريخ الأدبي بوصفه مفارقة، بل بوصفه أنموذجاً لعموم التأويل. إن نجاح هذه المقاربة او فشلها النسبي لا يهم بقدر الحقيقة المتمثلة في أنها تعد تطورا في تاريخ النقد يوازي تحرك تاريخ الهرمنيوطيقا بعيدا عن النزعة السايكولوجية psychologism، والاتجاه صوب نظرية اللغة التي تشدد أيضا على زمانية الفهم والتأويل وتاريخيتهما.

وقبل الشروع بمناقشة تلك الأواصر بين النقد التطبيقي والهرمنيوطيقا الفلسفية مناقشة مفصلة، لابد أولاً من فحص وتمحيص مكامن قوة المواقف البديلة التي تصر على الخصائص الشكلية والضمانات الموضوعية. ويثير الفصل الأول، لهذا السبب، قضية موضوعية التأويل ويبحث في المشكلات النظرية النابعة من الموقف الذي يمثله إي. دي. هيرش.

الفصل الأول

الصحة(*) وقصد المؤلف:
نقد هرمنيوطيقا أ.د. هيرش

ترى النظرية الهرمنيوطيقية التقليدية في القرن التاسع عشر، (شلايرماخر ودلتاي) أن الفهم عملية تجديد أو إعادة بناء rcconstruction سايكولوجي. إذ ان موضوع الفهم هو المعنى الأصل للنص الذي يُسلمه إلى الحاضر ماضٍ أصبح من المتعذر الوصول إليه حالاً. وهذا البناء الجديد، الذي يمكِن أن يتولد عندما يكون ثمة جسر بين الماضي والحاضر، أي يربط بين النص والمؤول، وهذا الاستبناء يكون سايكولوجياً عندما يتألف الجسر من علاقة بين شخصين هما المؤلف والقارئ. ويرى دلتاي ان النص هو «التعبير» Ausdruck عن أفكار مؤلفه ومقاصده، وينبغي للمؤول أن يحلق في أفق المؤلف ليعيش الفعل الإبداعي مجدداً. وبغض النظر عن عظمة الاختلاف الزماني بينهما، تتمثل الصلة الأساس بين المؤلف والقارئ في ان كليهما يحمل صفة الإنسانية، أي: البنية السايكولوجية أو الوعي النشوئي gencric

---

(*) لقد آثرنا ترجمة validity بـ«صحة» وجعلنا «صحيح» مقابلاً لـ valid، لأننا نعتقد أن هيرش يستعمل مصطلحات منطقية والمناطقة العرب يستعملون مصطلح «الصحة» و«الصحيح» مقابلاً للمصطلحين آنفي الذكر. (م)

المشتركين اللذين يشكلان أسس القدرة الحدسية على تقمص سائر الشخصيات[1].

وتستمر النظرية الهرمنيوطيقية التي تستخدم مفهوم البناء الجديد بالاحتفاظ بقوتها في القرن العشرين. فالبحث الإنساني الذي يهدف إلى إعطاء صورة لشخصيات عظماء الناس وعقولهم، والتأويل الأدبي الذي تستهويه سيرة المؤلف الذاتية والتاريخ الأدبي التقليدي الذي يبين الأحداث والمصادر الضمنية المؤثرة في تفكير المؤلف ضمناً يميل إلى أن يفترض أن مثل هذه النظرية وأنصارها الواضحين ما زالوا شهوداً على ذلك. وقد عبر أ.د. هيرش عن تعاطفه مع مفهوم الشعور الداخلي التقمصي Sichhineinfuhlen عند دلتاي وإرجاع مبدأ البناء الجديد السايكولوجي إلى نصابه[2]. ويهتم هيرش بالدرجة الأساس بصياغة نظرية تمكننا من التكلم على صلاحية التأويلات. ويرى هيرش ان البحث عن معايير لتصحيح التأويلات ضروري للوقوف بوجه ما يراه ميلاً خطيراً معاصراً نحو النزعة relativism في الهرمنيوطيقا الفلسفية والنقد التطبيقي. ومع ذلك يشعر بأن من الممكن تطبيق مثل هذه المعايير على وفق شرط مؤداه ان موضوع التأويل الأساس هو قصد المؤلف وينبغي لهذا الموضوع أن يكون الهدف الرئيس للفهم التأويلي. يقول هيرش:

إن الحقيقة القائلة إن هذه المعايير جميعاً تحيل في النهاية على بناء سايكولوجي جديد قلما تبعث فينا الدهشة حينما نتذكر ان

---

(١) Wilhelm Dilthy, *Gesammelte Schriften*, Vol. VI 1 (Leipzig and Berlin, 1927، وقارن: H. - G. Gadamer, WM, P. 209 وقارن أيضاً: Wolfhart Pannenberg, "Hermeneutics and universal history" In: *History and Hermeneutic* (New York: Harper & Row, 1967), P. 129.

(٢) يُنظر:
E. D. Hirsch, Jr -, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1976), P. 242.
(سنرمز له من الآن بالرمز VI).

التحقق من نصٍ ما يعني ببساطة الإقرار بأن المؤلف ربما قصد ما نظن نحن أنه هو معنى النص، لا غيره. وتتمثل مهمة المؤول الرئيسة في أن يعيد، بنفسه، إنتاج «منطق» المؤلف واتجاهاته ومعطياته الثقافية ثانية، أي باختصار: أن يعيد إنتاج عالمه. وإن اتسمت عملية التحقق verification بتعقيد وصعوبة بالغين، يبقى الهدف النهائي لهذا التحقق بسيطاً جداً، وهو يتلخص تحديداً ببناء خيالي جديد للذات المتكلمة[٣].

ويعلم هيرش أن مفهوم البناء النفسي الجديد يولد صعوبات فلسفية خطيرة، وان هرمنيوطيقا شلايرماخر ودلتاي تشتمل على مشكلات معرفية epistemological كبرى. وهو يرغب بالدفاع عن بعض رؤاهما في ضوء ما قدمته النظريات الحديثة في اللسانيات وفلسفة اللغة. ان القصد من وراء لجوئه إلى لغة هذه النظريات الهرمنيوطيقية القديمة هو أن يأتي بوصفه نقداً للمواقف المعاصرة التي يرى أنها قد عميت عن رؤية الفوائد الجمة لتلك الآراء. وتتسم المواقف الحالية التي ينكرها بالتباين التام، فهي تتراوح بين «النقد الجديد» الأنجلو-أمريكي الذي يصر على أن قصد المؤلف لا يمت بصلة إلى معنى النص الأدبي، والفلسفة الهرمنيوطيقية الهايدغرية التي تؤكد ان الفهم متجذر في الموقف التاريخي بالضرورة.

ويطلق هيرش على النظرية التي تشارك في صياغتها مثل هذه الأساليب الفكرية غير المترابطة اسم «نظرية الاستقلال الدلالي» theory

---

(٣) المصدر نفسه، من مقالة سابقة ألحقها في كتابه *Validity in Interpretation*. وقد بين هيرش في هذا الكتاب انه ما عاد بحاجة إلى الحديث عن التحقق من التأويلات بل عن الصلاحية فقط: «ان التحقق يعني إظهار ان النتيجة صائبة، في حين ان الصلاحية تظهر ان النتيجة صائبة تماماً على أساس ما هو معروف» (VI 171). وستتجلى في القسم الثاني من هذا الفصل صعوبات هذا التفريق.

of semantic autonomy. وعلى الرغم من ان هيرش لم يعرّف أبداً هذه النظرية تعريفاً دقيقاً، يبقى الرأي السائد عموماً هو ان «على الأدب أن يفصل نفسه عن العالم الذاتي لأفكار المؤلف الشخصية ومشاعره» وان «اللغة المكتوبة كلها تبقى غير محددة لهذا الميدان». (VI 1) ولأن الكثير من نقّاد الأدب والفلاسفة اليوم يجدون أنفسهم متفقين مع هذه النظرية المصوغة بهذه الطريقة، يغدو مشوِّقاً أن نختبر إمكان أن تشكل اعتراضات هيرش سبيلاً مهيمناً في التفكير. ففي اعتراضه على نظرية الاستقلال الدلالي قدم هيرش زعمين رئيسين يخصان المعنى الأدبي قائلاً: «لا توجد موضوعية (في التأويل) ما لم يكن المعنى ذاته غير متغير» (VI 214) ومن ثم يقول: «يعد المعنى شأناً من شؤون الوعي لا الكلمات» (VI 4). ولا بد من شرح هذين الزعمين وفحصهما عن كثب لاختبار صحة محاولة هيرش الرامية إلى عصرنة الهرمنيوطيقا المتجهة صوب إعادة بناء قصد المؤلف.

أولاً: المعنى والدلالة

تهدف محاولة إرجاع قصد المؤلف إلى مركز الصدارة في نظر النقاد إلى التغلب على الشكوكية [النزعة الشكية] skepticism في إمكانية التأويل الصحيح. وإذا علمنا ان القراءات و«المقاربات» تتوالد في الحقبة المعاصرة، يكون مفهوماً عندئذ السبب الذي يدفع النقاد إلى العناية، مجدداً، بالحاجة إلى الموضوعية في التأويل. وقد يذهب هذا التأكيد بالاتجاه المعاكس ويصبح دوغمائياً عندما تواجهه النزعة الشكية. وهناك اختلاف بين الموضوعية objectivity والنزعة الموضوعية objectivism. فقد تكون لدى أي مؤول هدف عملي في رؤية تأويله وهو يحظى بالقبول عند أكبر عدد ممكن من القراء، وبذا تكون الموضوعية ضمن هذا المعنى نسبية. ومن ناحية أخرى تصر النزعة الموضوعية النظرية على ان هناك معنى لا يتغير، من حيث المبدأ، ينبغي لنا افتراضه سلفاً

بوصفه هدفاً لكل تأويل، إذا ما أريد الاعتقاد بأن بعض التأويلات حقيقية أو صحيحة أكثر من غيرها. ونظراً إلى استمرار ظهور تأويلات جديدة يقدم هذا الأساس الموضوعي بوصفه هدفاً غير محدد، وقد لا يتحقق فعلاً أبداً. وينبغي لهذه الموضوعانية النظرية، عندما تنبذها النسبية الشكوكية، أن تبرهن على ضرورة وجود أساس موضوعي من غير أن تكون قادرة على أن تبين ان هذا الأساس يمكن معرفته، أو انه رهين تأويلات معينة دائماً.

ويجازف هيرش بطرح مثل هذه الدوغمائية عندما يزعم بأن «الموضوعية غير موجودة ما لم يكن المعنى نفسه غير متغير» (VI 214). وقد جاء زعمه هذا رد فعل على «يأس» محتمل، بإزاء ما يراه «بلبلة التأويلات»(*) babble of interpretations مشيراً بذلك إلى التوالد الراهن للكثير من التأويلات الجديدة ومناهجها (VI 129).

ويتمثل مشروعه الكبير في إظهار ان مثل هذه البلبلة، من حيث المبدأ في الأقل، ليست سمة للتأويل الأدبي بالضرورة كما انه في الوقت ذاته يقاتل، تحديداً، الشكية في الموضوعية التي يراها كامنة في «تاريخية جذرية» شاخصة في أعمال هايدغر وغادامر. ويقدم هيرش الزعم المضاد المتمثل بقوله انه في الوقت الذي قد تختلف فيه أهمية عمل ما مع مرور الزمن وضمن مختلف السياقات التأويلية لا تتغير الأهمية التي تشكل أساس معنى العمل. وهكذا يقال ان معنى النص - الذي يمثل، بناء على هذا التفسير، المعنى الذي أراده المؤلف - متطابق مع نفسه ومحدد ويمكن إعادة إنتاجه (أي انه قابل للمشاركة وليس خاصاً). ويعد الفهم الذي يقبض هذا المعنى المحدد وغير المتغير فهماً محايداً تماماً ولا تشوبه شائبة، لأنه لا يكون هدفاً من أهداف المؤول المعيارية أو رأياً من

(*) في اللفظة جناس بين هذيان babble وبلبلة babel.

آرائه الخاصة بأهمية العمل. ويعتقد هيرش ان من الممكن الحديث عن صلاحية التأويل بناءً على هذه الأسس حسب.

ولكي نفهم مزاعم هيرش فمن الضروري فهم مصطلحاته [جهازه الاصطلاحي]. فالتمييز بين معقول النص subtilitas intelligendi وتفسير النص subtilitas explicandi يعد حاسماً عند هيرش والهرمنيوطيقا التقليدية (VI 129). إذ يحيل المفهوم الأول على بناء معنى النص بمصطلحاته الخاصة بينما يشير الآخر إلى تفسير المعنى، وربما يكون ذلك بمصطلحات تختلف عن مصطلحات النص إلا انها تكون مألوفة أكثر بالنسبة للمؤول ولجمهوره. وفي الوقت الذي تشير فيه كلمة «تأويل» عادة إلى كل من اللحظتين moments، يستعمل هيرش كلمة «فهم» مقابلاً لمعقول النص subtilitas intelligendi، وكلمة «تأويل» مقابلاً لتفسير النص subtilitas explicandi (VI 136).

ولابد من تمييز «الفهم» و«التأويل» عن لحظتي العملية التأويلية الأخريين - أي: «الحكم» judgment و«النقد» criticism تمييزاً أكبر. فبينما يختلف الفهم عن التأويل من حيث ان الأول يشتمل على بناء المعنى ويشتمل الآخر على تفسيره، ويكون لكليهما معنى النص بذاته، بوصفه موضوعاً. وتأسيساً على العرض الذي قدمه هيرش، لا يكون للنص «معنى» meaning حسب، بل «دلالة» significance أيضاً (ويستعمل هيرش الكلمة الألمانية Sinn مقابلاً للمعنى وكلمة Bedeutung مقابلاً للدلالة). أما المعنى اللفظي فهو ما يقصد المؤلف قوله، في حين تطلق تسمية الفهم على بناء المؤول لذلك المعنى، أما التأويل فهو تفسير ذلك الفهم. وكثيراً ما يحتجب التأويل وراء التقويم ويحكم على النص في ضوء الاعتبارات الخارجية. ومن الممكن عندئذ تفسير فعل الحكم هذا بذاته ومناقشته، لأنه يفسر العلاقة بين النص وشيء آخر. إن نشاط التفسير والمناقشة، تحديداً، هو ما يسميه هيرش: النقد. وفي حين يكون «المعنى» موضوعاً للفهم والتأويل، تكون

«الدلالة» موضوعاً للحكم والنقد - أي أنها، بعبارة أخرى، أية علاقة متصورة بين المعنى اللفظي للنص وشيء آخر (VI 143).

وتستتبع علاقة الفهم والتأويل بالمعنى علاقة الحكم والنقد بالدلالة أيضاً. ومع وجود هذه الفروق يزعم هيرش أنه حتى التأويلات المتباينة لا تحتاج لأن تتصارع فيما بينها إذ يمكن القول انها تفترض سلفاً فهماً مشتركاً للنص. وفي الوقت الذي قد يدفع فيه تفسير هذا الفهم بالمؤولين إلى التعبير عن أنفسهم على نحو مختلف، يكون عليهم، أساساً الحديث عن الشيء نفسه، أي فهم النص بلغته. ولهذا السبب لا يمكن أن يكون هناك سوى فهم صحيح واحد لأن العكس لا يجعل النص مفهوماً بلغته، بل من طريق أخرى. وعلى هذا الغرار يمكن أن تتباين طرق التعبير عن النقد في حين يمكن أن يبقى الحكم الأساس على دلالة العمل كما هو (VI 144).

ويرى هيرش ان الخلط بين فهم النص وتأويله يعد خطأ فادحاً، وما نتج عن ذلك من شكية تتعلق بإمكانية الوصول إلى فهم صحيح valid للنص (متحرر من المنظور أو متحرر من القيمة) موجودٌ أساساً - كما يرى هيرش - في الفلسفتين الهرمنيوطيقيتين عند هايدغر وغادامر بالدرجة الأساس. ومع ذلك تتمثل الصعوبة المرافقة لعرض هيرش في انه بينما يعتقد ان الفرق واضح وضروري على نحو حدسي تقريباً، إلا ان الآخرين سيجدونه أقل وضوحاً بكثير. ويذكر هيرش ان الوظائف الأربع (الفهم والتأويل والحكم والنقد) جميعها موجودة في معظم الملاحظات التطبيقية على النصوص الأدبية، وستكون ثمة صعوبة في عزل الواحدة عن الأخرى (VI 130, 140). كما وجد أيضاً ان الفهم «صامت» silent في حين ان التأويل «مهذار» garrulous (VI 135). ولهذا فالفهم ليس ما يكتب في فعل التعليق [الشرح] التطبيقي فعلاً، بل ان ما يظهر هو التأويل ويكون التعليق بلغة المؤول دائماً، لا بلغة النص.

وإذا علمنا أن هاتين اللحظتين من التعليق الفعلي ممتزجتان، تكون

الحجج بشأن أولية الفهم «الصامت» على التفسير التأويلي للنص مرتكزة على اللجوء إلى الضرورة المنطقية لا على الممارسة الفعلية. ولهذا يؤكد هيرش ان مفهومه للفهم الموضوعي جوهري لأنه يرى ضرورة في أن تكون هناك بنية مشتركة تحيل عليها التأويلات المتباينة:

الحق أننا لكي نفهم ملفوظاً utterance ينبغي لنا فهمه بلغته الخاصة، وذلك أمر لا مفر منه مطلقاً ولا يتعلق برغبتنا فقط. فنحن لا نستطيع، عادةً، صياغة معاني النص بلغة مختلفة ما لم نكن قد فهمنا النص بلغته أصلاً (VI 134).

وقد تثير هذه العبارة دهشة بعض القراء الذين يفترضون ان النص يُفهم أولاً بلغة مختلفة قبل أن يتم الكشف عن ان هذه اللغة مختلفة للغاية: فطلبة الكليات وأساتذة الجامعات يتفقون على تأويل النص بلغة تختلف عن لغته [الأصل]، إلا ان تأويلات الأساتذة ربما تكون، في أغلب الأحيان، أكثر ملاءمة من تأويلات الطلاب. وقد يبدو مفهوم فهم نص ما «بلغته الخاصة» مفهوماً مثالياً تماماً، بل متعذر التحقيق.

ومن المحتمل أن يكون هيرش قد رحب برد فعل كهذا وعدَّه علامة على الشكية التي يرثى لها. وتوجد، في الحقيقة، حدوس مشابهة تكمن وراء وجهتي نظر غادامر وهايدغر. ويقابل هيرش هذه «النزعة التاريخية الشكية» بالنقض الآتي:

يستدل التاريخاني الشكي على الكثير من خلال حقيقة ان خبرات العصر الراهن ومقولاته وأنماط فكره لا تماثل تلك التي للماضي. فهو يستنتج اننا لا نستطيع فهم النص إلا بلغتنا الخاصة. إن هذه العبارة متناقضة نظراً إلى ضرورة تفسير المعنى اللفظي بلغته الخاصة إذا ما أريد تفسيره أصلاً (VI 135).

ويقول أيضاً:

ان التاريخاني الشكي. . . يحول الفكرة المحتملة القائلة ان إتقان المعاني غير المألوفة يعد أمراً صعب المنال وغير مؤكد إلى فكرة

مؤداها ان علينا دائماً ان نفترض مواصفاتنا واقتراناتنا الغريبة. إلا ان هذا ببساطة غير صحيح، فنحن إن لم نفسر النص، سواء أكان تفسيرنا صواباً أم خطأً، استناداً إلى لغته الخاصة التي نفترضها، فلن نفسره عندها أبداً. إذ اننا لا نفهم أي شيء يمكن أن نعيد صياغته لاحقاً بلغته الخاصة... (VI 135).

وكما توحي هاتان الفقرتان فالسؤال لا يتعلق بالكيفية التي يمكن من خلالها تمييز «الفهم» من «التأويل» في الممارسة الفعلية. بل يتعلق، بالأحرى، بالتمييز الذي يؤدي عمله بوصفه وظيفة قبلية a priori. هكذا، لا يكون الجدل الحقيقي بين هيرش وخصمه «الشكوكي» المتخيل عملياً بقدر كونه فلسفياً، فهل يتوجب على المؤول الاعتقاد بوجود فهم صحيح واحد للنص أم ان عليه الاعتقاد بعدم وجود فهم صحيح واحد، بل محض تأويلات ملائمة لا أكثر؟ واستناداً إلى هذا الخيار «الشكوكي» إلى حد ما، يمكن الاعتقاد أيضاً بعدم وجود شيء اسمه معنى النص (حتى ضمن المعنى الدقيق الذي يميزه هيرش للدلالة)، أي بعبارة أخرى، وبحسب ما يراه هيرش، ان المعنى النصي غير محدد بدقة.

ويرتكز جزء مهم من ثقل نظرية هيرش إلى حججه القائلة بأن المعنى يكون، في الحقيقة، محدداً وغير متغير. ولسوء الحظ تنبع هذه الاستنتاجات من اصطلاحاته الخاصة، لا من خبرات ملحوظة عموماً. ويرى هيرش ان من الضروري افتراض خصيصتين من خصائص المعنى إذا ما أريد جعل التأويل ممكناً: القابلية على إعادة الإنتاج reproducibility التي تعني ان المعنى قابل للمشاركة، والتحديد determinacy. ولا يعني هذا المصطلح الأخير الوضوح والدقة طالما ان هيرش يزعم ان المعنى يمكن أن يكون محدداً إلا انه غامض (ينظر: VI 44-54). وبدلاً من ذلك، يقصد بهذا المصطلح أنه ينقل فكرة مؤداها ان المعنى متطابق مع ذاته دائماً.

مع ذلك ينبغي لنا ترسيخ هاتين الخصيصتين، لا بالتعريف حسب بل بالحجة إذا ما أراد هيرش البرهنة، وبنجاح، على ان المعنى النصي يعد، استناداً إلى التأويل الصالح، غير متغير أساساً. ولكن الواضح، ومنذ البدء بمناقشة المعنى اللفظي، ان هيرش سيبرهن على القابلية على التوليد في الوقت الذي يبرهن فيه على التحديد الذي وعد بتقديم برهان عليه.

> **تعتمد القابلية على إعادة توليد المعنى اللفظي (والقدرة على المشاركة فيه) على وجود شيء يمكن إعادة توليده. وسأفترض الآن ان أي معنى لفظي، بالصيغة المعرفة في أعلاه، يعد كياناً خاصاً له حدوده التي تميز ما يكون مما لا يكون (VI 31-32).**

لكن حالما تبدأ مناقشة التحديد، بعد الفراغ من مناقشة القابلية على إعادة الإنتاج، ينكشف ان التحديد ليس مبرهناً إلا بالقدر الذي يظهر فيه أنه نابع من تعريف القابلية على إعادة الإنتاج:

> **ان القابلية على إعادة التوليد هي خصيصة المعنى اللفظي التي تجعل التأويل ممكناً. فلو لم يكن المعنى قابلاً للتوليد ثانية، لما استطاع أي شخص آخر جعله واقعاً، ولما كان مفهوماً أو مؤولاً بسبب ذلك. ومن ناحية أخرى يعد التحديد خصيصة المعنى المطلوب لتوليد شيء ما مرة أخرى. فهو صفة ضرورية لأي معنى قابل للمشاركة طالما ان من غير الممكن المشاركة باللاتحديد: فلو كان المعنى غير محدد لما كانت له حدود ولا هوية ذاتية self identity ولما كان له، لهذا السبب، هوية لها معنى يتأمله شخص آخر (VI 144).**

وتعد حجج هيرش الأخرى، الموجهة إلى صياغات المواقف النسبية التي تؤمن بإمكانية تغيير معنى النصوص، حججاً سلبية. ولا تعد مقولته الراهنة تمحيصاً للسؤال القائل: هل يتغير المعنى أم لا؟ إذ يبدأ

بملاحظة مؤداها ان من غير الممكن وجود قابلية على إعادة الإنتاج من غير وجود معنى محدد، ويستمر بتأكيده هذا، إذ لما كانت القابلية على إعادة الإنتاج موجودة، يتبع ذلك أن المعنى لا بد من أن يكون محدداً.

وتصر هذه الحجة، برأي هيرش، على ما يمكن تسميته بمغالطة سندريلا(*) Cinderella fallacy. وتنبع هذه المغالطة من اعتقاد دوغمائي مؤداه اننا إذا اعتقدنا بضرورة وجود شيء ما فإنه يكون، في الحقيقة، موجوداً حينها، وإن تعذرت رؤيته مطلقاً. ويتضح هذا المزيج من طرح الأسئلة والبحث الأونطولوجي المتعجل في الفقرة الآتية:

إذا كان بإمكان المعنى تغيير هويته، وهو يفعل ذلك في الحقيقة، فعندئذ ليس لدينا أي معيار للحكم على ما إذا كنا نواجه معنىً حقيقياً على نحو متغير أو معنىً زائفاً يتظاهر بأنه المعنى الذي نبحث عنه. وحالما يتم الإقرار بإمكانية تغيير المعنى لصفاته، لن توجد عندئذ طريقة لإيجاد سندريلا الحقيقية بين المتجادلين جميعاً، إذ لا يوجد حذاء زجاجي موثوق به يمكن استعماله في الاختبار طالما ان الحذاء القديم ما عاد ملائماً لسندريلا الجديدة. ويرى المؤول ان هذا الافتقار إلى مبدأ معياري ثابت يعد مماثلاً للاتحديد المعنى (VI 46).

ويبدو ان القصد من وراء الإصرار على التمييز بين الفهم والتأويل هو البرهنة على وجود فهم معين يلائم النص الأدبي بحيث يمثّلَ معناه لا محض رد فعل للناقد على النص. أي ان القصد يتمثل بالبرهنة على وجود حذاء سندريلا الذي يضمن صحة الحكم على سندريلا الحقيقية. وتأسيساً على ذلك يعتقد هيرش ان هذا يفند مزاعم «النسبيين

(*) لقد رجعنا إلى كتاب هيرش «الصحة في التأويل» (Validity in Interpretation)، فلم نجد أنه استعمل مصطلح «مغالطة سندريلا»، ولكنه أوحى بذلك في النص المثبت في (p.36). (م)

الشكوكيين» حتى لا يعود بوسعهم الاعتقاد بإمكانية قولهم ان حذاءهم التأويلي يلائم سندريلا الحقيقية. ومع ذلك لا يبدو ان عرض هيرش يخطو خطوة واعدة على طريق تفسير إمكانية ملاءمة الحذاء للقدم. ويرى هيرش ان «فهم» المؤول للنص، وفهمه لقصد المؤلف هما اللذان يوجهان التفسير. فلكي نجد سندريلا - أي التفسير الذي يمثل النص الأدبي حقاً - لا نحتاج إلا إلى اكتشاف الشخص الذي يلائمه الحذاء. ويبدو هذا الأمر رائعاً، حتى نتساءل: كيف يمكن لنا أن نعرف اننا اكتشفنا قصد المؤلف؟ وسيكون الجواب عن ذلك هو: حاول تجريبه على سندريلا. هنا سنعود ثانية من حيث بدأنا تماماً طالما ان المشكلة الأصل هي اننا لا نعرف من هي سندريلا. ولسوء الحظ يرتكز البرهان على إمكان وجود تعليق موضوعي وصحيح، في نظرية هيرش، على مفهوم تحديد المعنى، ويستند برهان الأخير إلى برهان الأول(*).

وتجعل هذه الحلقية أمر إمعان النظر في مصطلحات هيرش ضرورياً. فكيف يفسر «المعنى اللفظي»، وما الشكل الذي يبدو عليه «التحديد» في العملية التأويلية؟ وثمة صلة مهمة أيضاً بين أطروحة هيرش القائلة ان المعنى موضوعي وغير متغير وفرضيته الأخرى القائلة «يعد المعنى شأناً من شؤون الوعي لا الكلمات». وعندما يركز هيرش على هذه النقطة، يكون هدفه الأساس هو مقاومة نظرية «الاستقلال الدلالي» لإعادة توضيح قصد المؤلف بوصفه المعيار التأويلي الرئيس. ويقال عن المؤولين عند فهمهم النص إنهم «مذعنون تماماً لإرادة (المؤلف) لأن معنى ملفوظه هو المعنى الذي يريدون نقله» (VI 142). ويفترض هيرش سلفاً، وعى نحو واضح، نظرية للمعنى تربط المعنى بإرادة الفاعل agent السايكولوجي. وهذا الموقف يجعله في صراع مع النظريات

(*) يرى هوي ـ مؤلف الكتاب ـ أن هيرش في الوقت الذي يريد فيه تحاشي الوقوع في مغالطة سندريلا، لا ينتبه إلى أنه يقع في الدور الفاسد. (المترجمة)

المعرفية والنقدية الأدبية المهمة حالياً والتي تتحدى مثل هذه الصلة الوثيقة بين القصد والمعنى. لذا يحتاج مفهوم المعنى نفسه إلى تحليل دقيق.

فعندما يزعم هيرش ان «المعنى يعد شأناً من شؤون الوعي لا الكلمات» (VI 4) فهو يقدم، ضمناً، نظرية للمعنى[٤]. إنه يعرف «المعنى اللفظي» بوصفه «كل ما يرغب شخص ما بنقله من خلال تتابع معين من العلامات اللغوية ويمكن نقله (المشاركة به) بوساطة تلك العلامات» (VI 31). وان الصعوبة التي ترافق هذه النظرية تكمن في انها تترك مصطلح «كل ما» من غير توضيح في ما يتعلق بالقضايا الفلسفية المهمة، مما يؤدي إلى جدل سائب النهايات. ولأن «كل ما» مختلفة عن العلامات اللغوية أو «الكلمات»، لذا ينبغي لنا عدّها شيئاً متميزاً من الكلمات بحد ذاتها، أو حتى أن نعدها شيئاً مستقلاً أو محايداً لغوياً، لأن هيرش يرى ان معنى الملفوظ اللفظي يحدده استنتاج مقاصد المتكلم (ينظر: VI 4). إلا ان هذا الاستنتاج يخص سؤال هيرش عن المعنى. فعلى الرغم من انه قد يوضح الكيفية التي نتوصل بها إلى اتخاذ القرار بشأن مختلف معاني الملفوظ الممكنة، لا يوضح لنا الكيفية التي تكون فيها لهذا الملفوظ مختلف المعاني الممكنة أصلاً، كما انه لا يبرهن على الوعي بصفته محدد المعنى.

ويستمر هيرش في إشارته إلى ان المعنى اللفظي هو «النمط المراد» willed type (VI 51) - أي «المعنى كله» المراد (المقصود) والذي يتضمن، بسبب ذلك - معاني ثانوية، معينة، واعية أو لا واعية (VI 49). ويخلص الملحق إلى القول ان النمط هو «موضوع ذهني» أو

---

(٤) يعترف هيرش بأن مصطلح «الكلمات» يستعمل، بشكل تقريبي، ليعني لا مجرد الكلمات الفردية حسب، بل «تجمعات من الكلمات أشبه ما تكون بالجُمل، ولكنها أكبر منها» (VI 85 n. 10).

«فكرة» (VI 265). وفضلاً عن ذلك، تعد الفكرة التي يعبر عنها ملفوظ ما بمثابة «الجنس الجوهري» intrinsic gender للملفوظ. فـ«الجنس الجوهري»، وهو مصطلح رئيس في نظرية هيرش، هو ذلك المعنى الذي يبقى كما هو على الرغم من إمكانية التباين في ترتيب كلمات معينة في الملفوظ أو اختيارها. ويجادل هيرش، من دون قدرة على الإقناع تماماً، في مسألة ان تغيير كلمة ما لا يغير المعنى، لاقتناعه بمثال يعده بيـّناً بذاته: إحلال كلمة «سعيد» محل كلمة «مغتبط» في فقرة مأخوذة من ملتون (VI 84-85). ومع ذلك لا يكون هذا المثال مقنعاً لأن كلمة «سعيد» توحي بالرضا في حين ان «مبتهج» توحي بالغبطة أو النشوة. ولهذا فإن من المحتمل صياغة العبارات السابقة أيضاً في ضوء مختلف، ولا يبين المثال سوى ان الأفكار التي يتم التعبير عنها هي الأفكار نفسها، على وجه التحديد لا الدقة. والتشابه لا يعني التماثل[٥].

وتنتج عن محاولة تثبيت مفهوم الجنس الجوهري حلقة غير ملائمة إذ يقال ان الجنس هو غرض الشخص، أي ما يريده أو يقصده (VI 99-101). ومع ذلك فإن الغرض في هذه الحالة هو إيصال فكرة ما. إلا اننا أُخبرنا بعدم ضرورة تفسير «الفكرة» على نحو عام أو تجريدي مفرط، أي بوصفها متفردة بالنسبة للملفوظ، لذا فهي تمثل الجنس الجوهري للملفوظ. وتميل حلقية هذا التفسير، الناتجة من فراغها، إلى فسح المجال أمام الشك في ان هيرش قد وقع ضحية ما أسماه كواين Quine «فكرة الفكرة» idea of idea[٦]. فقد أخفق في

(٥) يُنظر:

Gilbert Harman, *Thought* (Princeton University Press, 1973), P. 10.

(٦) W. F. Quine, *Words and Objections*, ed. D. Davidson and J. Hintikka (Dordrech: Reidel, 1969), P. 306.

وينظر أيضاً:

Richard Rorty, "Indeterminacy of Translation and of Truth," *Synthese* 23 (1972), 448 and 461 n. 20.

إدراك ان معرفتنا للأفكار ليست مستقلة عن لغتنا، بل ترتكز على امتلاكنا للغة، ولا سيما اللغة التي تملك مصطلحات من مثل «فكرة» و«مفهوم».

ولتوضيح ذلك نأخذ بنظر الاعتبار موقف الشخص الذي لم يقصد ما قاله حينما تأمل عبارة ما أو تحداها. ويجادل هيرش (VI 78-88) في ان المعنى المقصود أو المراد في هذه الحالة، يكون كلياً (فكرة «النوع» أو الجنس الجوهري) وليس مستحدثاً فعلاً في كلمات العبارة. ويتفق التعديل revision اللاحق للصياغة الكلامية مع الجنس المقصود.

إلا ان هذه الحالة تحديداً هي التي كانت وراء الحاجة، عادة، إلى التمييز بين المعنى والمقصد لأنها تؤدي إلى الافتراض القائل بأن ما يعني شخص ما قوله («ما يقصده») لا يشكل بالضرورة أهمية لمعنى ما يقال. فالكلمات لا تكسب معناها من المقاصد، بل يكون لها معنى مستقل وإلا لما كان ثمة صراع. ولا يفسر هيرش «المعنى» بهذه الطريقة بل يميز بين مختلف أنواع المعنى. والأمر بالنسبة له مسألة معانٍ نشوئية، أو أفكار، تكون متميزة من معان معينة - أي بعبارة أخرى ترتيبات معينة للكلمات. وهذا يتباين مع احتكامه إلى قصد المؤلف لغرض تفسير المعنى بوصفه وظيفة «الوعي لا الكلمات».

ويكون «التفسير» حلقياً ومفرغاً في أحسن أحواله: فقد وصل الأمر إلى القول «إننا نستخدم الكلمات بالصورة التي نقوم بها بذلك لأننا نملك المفاهيم التي لدينا»[٧] - ويبدو ان هذه الجملة تفسر الأمر إلا انها لا تقوم في الحقيقة سوى بتكرار الزعم، ويقر هيرش نفسه بذلك. وعلى الرغم من انه يعتقد ان علينا التمييز بين الجنس الجوهري (المعنى النشوئي) والمعنى الخاص بملفوظات معينة، من غير الممكن النظر في ملفوظ محدد والقول «هذا هو الجنس الجوهري للمعنى، وذلك هو المعنى في الجزئي المتعين» particularity (VI 82). إلا ان التفسير

---

(٧) ينظر أيضاً: .Rorty, "Indeterminacy...."

الذي تكون فيه معاني الكلمات أفكاراً، هو تفسير فاسد إذا تحول إلى القول إن الأفكار هي، ببساطة، تلك الكلمات نفسها.

وينطوي مفهوم المعنى عند هيرش على غموض حاسم آخر ينبع من حقيقة أنه يتغاضى عن الاختلاف بين الكلام وعلى المعنى انطلاقاً من العبارات ومناقشة ذلك انطلاقاً من النصوص. فهو لا يسوغ، مطلقاً، استنتاجه القائل ان الأمثلة والحجج، عند مستوى الجمل، تطبق أيضاً عند مستوى النصوص، والعكس صحيح. ومع ذلك يمكن أن يعني «المعنى» أشياء مختلفة في هاتين الحالتين. فقد تكون للجملة معان متعددة وقد اختار أنا واحداً من بينهامن غير الآخر لأني أعرف «معنى النص» أو السياق ككل، أي بعبارة أخرى أنا أعتقد أني أفهم السياق أو الغرض الذي يعطي لمحات عن الكيفية التي أقصد بها تناول الجملة المعينة. وفضلاً عن ذلك واستناداً إلى مصطلحات هيرش الخاصة نفسها يكون معنى النص بناء، لذا يحدث ضمن امتداد زمني ملحوظ تفهم الجمل من خلاله فوراً. إلا ان هذا الافتقار إلى المماثلة analogy بين نوعي الفهم يخلق حالة انكشاف أولي لا يمكن للمرء فيها أن يستدل من حالة معينة على حالة أخرى من غير تقديم تفسير أكثر وضوحاً. ومن الممكن أن تؤدي الموازنة بين الحالتين إلى جدالات محظورة وإلى اضطرابات أساسية، مثلما يحصل في بداية محاولة هيرش الرامية إلى التوسع في صياغة تفريقه المهم جداً بين معنى النص (الذي لا يتغير) ودلالته (الاستعمال الذي يتوضح النص بموجبه والذي يكون متبايناً). ويزعم هيرش ان تفريقه بين معنى النص ودلالته قام به أيضاً فريجة Frege في مقالته الموسومة «المعنى والدلالة» über Sinn und Bedeutung (ينظر: VI 211). إلا ان «النص» الذي يناقشه هيرش لا يمثل سوى جملة واحدة مثل: «سكوت هو مؤلف رواية ويفرلي(*)» أو

(*) رواية «ويفرلي» ظهرت عام ١٨١٤، من الروايات التاريخية المهمة التي يقول =

«نجمة المساء هي نجمة الصباح»، حيث يتم التعبير عن معنيين مختلفين («نجمة المساء» و«نجمة الصباح») مع مرجع مشار إليه referent واحد هو (كوكب الزهرة). ولأن النصوص، أو مجموعات العبارات، كثيراً ما تكتسب معناها بدقة من العلاقات المتبادلة بين العبارات المتباينة كان الأحرى بهيرش أن يتوسع بصياغة جدله لينتقل من العبارة إلى النص.
وتقف حجج فريجة ضد مشروع هيرش. إلا ان ثمة دليلاً ضعيفاً على وجود علاقة بين تفريق فريجة بين المعنى والدلالة، (ومن الأفضل ترجمتها إلى «المغزى»[*] sense و«الإحالة / المرجعية»)، وتفريق هيرش بين المعنى والدلالة. وإذ يعتقد هيرش ان المعنى (ويقصد به هنا المغزى، ينظر: VI 216) ثابت في حين ان Bedutung أو الإحالة قد تتغير، بينما يرى فريجة في هذه الدراسة ان Bedutung مرتبطة بقيمة الحقيقة (أي أنها مرتبطة في النهاية بـ«الصواب» أو «الخطأ»). ومن المعروف تماماً ان فريجة يرى أيضاً أن الأفكار (أو Gedanken - أي، مغزى الجملة)، اذا كانت حقيقية فإنها تكون حقيقية أزلياً (أو لا زمانياً). وبحسب تعريف فريجة، ليست القضية هنا هي أن الإحالة أو قيمة الحقيقة لفكرة ما قد تتغير، فالتغير لا يحدث إلا عند الاعتقاد بأن الفكرة صائبة أو لا[٨].

ولعل فريجة، في الحقيقة، معارض تماماً لفرضيات هيرش

= جورج لوكاش في كتابه «الرواية التاريخية» أنها تكشف عن براعة سكوت في تصوير العظمة التاريخية لشخصية مهمة والدور التركيبي والثانوي الذي تلعبه الأخرى، ولهذا يقول عنها بلزاك أنها تحاكي فعل التاريخ، (م).

(*) تترجم sense بـ«المعنى»، وحتى لا تختلط بمفردة meaning اقترح بعض المناطقة ترجمتها بـ«فحوى» أو «مغزى» (م).

(٨) Gotlob Frege, "Logik", *Schriften Zur Logik Und prachphilosophie, Aus dem Nachlass*, ed. Gottfred Gabriel (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971), P. 49.

الأساسية وتتمثل إحداها برفض التفريق، أساساً، بين النصوص الشعرية والنصوص الاعتيادية، أي اللاشعرية (VI 210, 248). ويرى هيرش ان انهيار هذا التفريق نتيجة طبيعية للتفريق الفريجي المفترض بين المعنى والدلالة، أي ان «المعنى» هو ما أراده المؤلف. ومع ذلك يعتقد فريجة، وبوضوح، أن ثمة اختلافاً أساسياً بين اللغة الشعرية واللغة اللاشعرية (أو العلمية تحديداً). كما يعتقد أيضاً بما يسميه هيرش بنظرية الاستقلال الدلالي لأن فريجة يرى ان معاني العبارات (إذا كانت صائبة) تكون مستقلة عن «المفكرين بها». ولا يمكن لهيرش استعمال تفريق فريجة بين المغزى والإحالة لأن فريجة يُعـرِّف الإحالة بطريقة لا تكون فيها للغة الشعرية أية إحالة بل مغزى فقط[٩]. وانطلاقاً من هذا الرأي فإن اللغة الشعرية ليست صائبة ولا خاطئة لأن كلمة Moly (وهو نبات سحري وصفه هوميروس) بلا مرجع محال عليه، وربما لا يوجد أي محال عليه لكلمة «أوديسوس» Odysseus (على الرغم من أن للكلمات مغزى، قطعاً)[١٠]. زد على ذلك أن الفكرة - وهي الاسم الذي أعطاه فريجة لكلمة مغزى الجملة - لا تظل صفة خاصة بالمفكر، بل يمكن لكل من يرغب بفهمها (ومن يتكلم اللغة) أن يصل إليها، وهي بذلك تختلف عن الصورة الذهنية Vorstellung حينما تكون حقيقية. فالمعنى، إن جاز لنا التعبير، يكون «مكتوباً على الجدار» ليراه الجميع، ويؤكد فريجة ان «معرفة من كتب ذلك لا تشكل أية أهمية للفهم، مطلقاً»[١١]. وعندما

---

(٩) Frege, " über Sinn und Bedeutung, " *Kliene Scgriften*, ed. Ignacio Angelelli (Darmstadt: Wissenschaflisch Buchgesellschaft, 1967), P. 148 - 149 وهي في الأصل: (P. 32 - 33)

ينظر أيضاً: *Scgriften zur Logik und Sprachphilosophie, Aus dem Nachlass*.

ولغرض الإطلاع على مزيد من المعلومات عن الشعر، ينظر الصفحات:
P. 25, 32, 40 - 49, 84 - 89.

(١٠) Frege, "Ausfuhrungen uber Sinn und Bedeutung", Nachlass, P.32.

(١١) Frege, "Logik", Nachlass, P. 46 - 48.

يدعم فريجة هذا الموقف يؤكد ان المعاني (الأفكار الصائبة أو الكاذبة) إذا كانت أقل تجرداً عن الطابع اللاشخصي، لا يمكن القول عندئذ عن شخصين اثنين إنهما يفكران بالفكرة ذاتها، ولا يمكن الجدال حول صواب عبارة ما (مثل: ٢+ ٢ = ٤) (طالما انها قد تعني شيئاً مختلفاً لكل طرف في الجدال). ولهذا لا يتعاطف فريجة مع فرضية هيرش المركزية القائلة إن المعنى تحدده إرادة المؤلف.

وعلى الرغم من ان هيرش يزعم ان تفريقه بين المعنى والدلالة مرتكز على فريجة، استحالت المواقف التي تمنى دحضها بوساطة استعمال ذلك التفريق لتكون مواقف اشتهر بها فريجة وآمن بها أكثر من أي فيلسوف آخر، إيماناً متطرفاً. إلا ان السخرية لا تلقي ظلال الشك على وضوح تفريق هيرش الأساس حسب، بل أيضاً على نجاحه النهائي في تحاشي فخ النزعة السايكولوجية psychologism الذي حذر منه فريجة بوضوح. فإصرار هيرش على أن المعنى شأن من شؤون الوعي عند أشخاص حقيقيين يكون أما ذا نزعة سايكولوجية، أو انه محض إصرار لا طائل من ورائه طالما انه لا يقول أي شيء عن المعنى سوى ربطه بالعبارات: كما ان «التفسير» الأعمق، الذي يتحقق من خلال ربط الجمل بالوعي، يكون أما تفسيراً يعوزه الترابط أو انه يفسر شيئاً آخر، مثل أفعال الكلام أو النشاط العملي.

ولا شك في أن الصعوبات المصاحبة لتوضيح مفهوم المعنى عند هيرش لا تبين ان نظريته في التأويل غير صحيحة. ولذلك نقول إن هذه النظرية إذا لم تخط خطوات مهمة، يبقى عرضها ناقصاً وغير واف. إذ تقفز النظرية من الزعم القائل ان «الفعل الذاتي للمؤلف أو المتكلم ضروري شكلياً للمعنى اللفظي» إلى استنتاج ان المؤلف أو المتكلم «محدد المعنى» (ينظر مثلاً: VI 225-226). ومثل هذه القفزة تغفل الكثير مما ينبغي لنا تسويغه. فضلاً عن ذلك ان هناك القليل جداً ممن ينطلقون من حقيقة ان فعل المؤلف هو «ضروري شكلياً» للمعنى.

ويكون هذا الزعم صحيحاً، بقدر ضئيل جداً في أحسن أحواله، لأنه لا يقول شيئاً مؤداه ان حالات اللغة تنتجها مخلوقات قادرة على اللغة. وبذا لا تسهل مهمة توليد نظرية معنى أو حتى نظرية اتصال.

ويضع هيرش تفريقات بين المعنى والدلالة وبين الفهم والتأويل ليتحاشى نظرية التأويل الحلقية. والأمل ان نظرية التعليق النصي textual commentary ذات الطابع الأكثر «خطية» linear - أي النظرية التي تفترض فهماً ضرورياً يكون أساساً شكلياً تنطلق منه الاستنتاجات التأويلية لاحقاً - ستولد أساساً موضوعياً لإمكانية التأويل الصحيح. ويؤكد هيرش ضرورة افتراض فهم صحيح واحد للنص، في الأقل، للجزم بأن تأويلات معينة تكون متفقة معه إلى حد ما. وتكون لهذا السبب صحيحة أو غير صحيحة، بحسب الدليل الحالي. ومع ذلك، ينبغي أن نستنتج أن الحدوس الموضوعية عند هيرش هي التي جرفته بعيداً جداً نحو الدوغمائية. ان الجواب الوافي عن النسبية الشكوكية يؤكد إمكانية دحض بعض التأويلات في الأقل. وان الزعم بإمكانية الدحض لا يستلزم الاعتقاد ان التحقق يمكن إحرازه بالضرورة. فحينما نفترض معنى غير متغير يكون أساساً للفهم الوافي يعني إضفاء خطوة أخرى. إن التنويه إلى صحة التأويلات - على الرغم من انه زعم ضعيف لأنه يتميز بنقص الدليل - يفترض سلفاً، في نظرية هيرش في الأقل، وجود هذا المعنى «غير المتغير» الذي لا يمكن الجزم به سوى دوغمائياً ولا يمكن إحرازه مطلقاً. وتقدم إمكانية الدحض، التي تأتي بوصفها شرطاً للتأويل، الموضوعية إلى حد ما في الأقل، وبذا فهو كاف للتغلب على النسبية الشكوكية، أما زجّ النسبية في قتال مع النزعة الموضوعية النظرية التي تصر على مبدأ المعنى غير المتغير وعلى فهم ملائم واحد هو قتل فلسفي مفرط.

ويبقى السؤال قائماً عما اذا كان لموقف هيرش أية فوائد عملية على الرغم من الصعوبات الكامنة في صياغته النظرية. واذا كانت الحال

كذلك فإن المشكلات النظرية عندئذ تستحق مزيداً من التفكير قطعاً. إن الهدف من هذه النظرية - في الحقيقة - هو امتلاكها محصلة عملية تسهم في تغيير بعض الاعتقادات الحالية الخاصة بما يشكل دليلاً. وهكذا فإن إصرار هيرش على قصد المؤلف بوصفه محدداً للمعنى النصي قد حظي بترحيب واسع بوصفه أساساً جديداً لرفض الممارسة الشكلانية للنقد الأنجلو- أمريكي الجديد.

ثانياً - قصد المؤلف

لا يتحدد معنى المتكلم، في الخطاب اليومي الذي تؤدى فيه الكلمات أغراضاً أخر غير تلك التي تقدمها غالباً في الاستدلال الواضح والمميز، ونحن نجد أن معنى المتكلم لا يتحدد بمضمون ملفوظاته حسب، بل بقصده من أداء فعل ما أيضاً. ولذلك يظهر قصد الشاعر أو المؤلف بوصفه أساساً طبيعياً لشرح معنى النص الأدبي، وتبدأ الصعوبات الفلسفية عندما يصبح الأمر مسألة توضيح مفهومي «النقد» و«القصد» في الحالة الثانية. فاللغة الأدبية تكون أقل اعتيادية بكثير من الخطاب اليومي ويثير تحليلها عدداً من الأسئلة الإضافية المرتبطة بالجمالية الفلسفية. وقد كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية دائماً مشروع يُعنى بتلك المشكلات التي تجعل الجمالية والإبستمولوجيا متداخلتين في التعامل مع طبيعة اللغة الأدبية والاتصال. ولهذا يقدم استعراض الجدل الدائر في النقد الأدبي خلفية وثيقة الصلة بأكثر المشكلات الهرمنيوطيقية العامة.

وتمثل «المغالطة القصدية»[١٢] intentional fallacy، وهي المقالة

---

(١٢) W. K. Wimsatt, Jr. and Monro Beardsley, "The Intentional Fallacy", In: W. K. Wimsatt, Jr., *The verbal Icon = Studies in the Meaning of Poetry* (New York: Noonday Press, 1954, 1966)

(والذي سنشير له من الآن باسم "Verbal Icon" [الأيقونة اللفظية]).

ولغرض الإطلاع على إعادة تقويم Wimsatt للمغالطة. ينظر مقالته:

التي ربما مثلت البيان الأساس للنقد الأنجلو ـ أمريكي الجديد، تعاون الناقد الأدبي وليام ويمزات والفيلسوف مونرو بيردزلي. فَهُما حينما انتقدا مفهوم القصد ما قبل فتغنشتاين pre-wittgensteinian، ضمناً، جادلا قائلين ان المغالطة الكبرى تكمن في الاستنباط الذي يستعمل قصد المؤلف معياراً للبرهنة على معنى النص الأدبي. وحاول هيرش في الآونة الأخيرة الدفاع عن النزعة القصدية intentionalism بوصفها أساساً لمفهومه: الصحة في التأويل. ويلجأ في محاولته الرامية إلى التوضيح الفلسفي لمفهوم القصد إلى المفهوم الظاهراتي الشهير: «القصدية» intentionality الذي طوره أدموند هوسرل. ويتمثل الانطباع الأولي للنزعة القصدية الجديدة لدى هيرش في انها سوف تؤثر في التأويل العملي من خلال تسويغ اللجوء إلى مواقف المؤلف الخاصة واعتقاداته بصدد عمله، بوصفه خطوة جديدة. ولا يعد الصراع الدائر حول إمكانية الناقد الوصول إلى قصد المؤلف أمراً تافهاً كما يبدو، وقد بين ويمزات وبيردزلي، في الحقيقة، انه «قلما تكون هناك مشكلة نقد أدبي لن يُعترف فيها بمشروعية مقاربة الناقد من خلال رأيه بـ«القصد»

"Genesis: A fallacy Revisited", in *The Disciplines of Criticism: Essays in Literary theory, Interpretation, and History*, ed. Peter Demetz et al (New Haven: Yale University Press, 1968)

وعلى الرغم من ان هذه المقالة تذكر بعض أعمال Hirsch، إلا أنها اكتملت قبل ظهور " Validity in Interpretation" ويؤكد ويمزات مجدداً استنتاجه ان «قصد الفنان الأدبي، بوصفه قصداً، لا يعد أساساً صالحاً لتأكيد حضور مزية أو معنى في حالة معينة من العمل الأدبي، ولا هو بالمعيار الصالح للحكم على قيمة ذلك العمل» (P. 195). وقد رد مونرو بيردزلي على نحو مباشر على كتاب "Validity in Interpretation". وفي مقالته: "Textual Meaning and Authorial Meaning" التي ظهرت جزءاً من ندوة حول كتاب *Hirsch* المنشور في Genre (I, no. 1)، يرى بيردزلي أن «ثمة شيئاً غريباً يخص مفهوم المعنى «المرغوب به» ويؤكد، على نحو دقيق ومحقق، نتائج موقفه الذي يجد فيه أن «النصوص تكتسب معنى محدداً عبر تفاعلات كلماتها من غير دخول إرادة المؤلف» (P.172).

(Verbal Icon 3). وبقي ان نرى ما اذا كانت النزعة القصدية الجديدة لدى هيرش تشكل فرقاً مهماً في اعتداد الناقد بالدليل المطلوب برهاناً لمعنى النصوص الأدبية.

وقد كتب ويمزات وبيردزلي في «المغالطة القصدية» ان «القصد هو تصميم design أو خطة plan في عقل المؤلف»، وهو لهذا السبب ينطوي على «صلات واضحة بموقف المؤلف من عمله والطريقة التي يشعر بها وما الذي دفعه إلى الكتابة» (Verbal Icon 4) لذا يُنظر إلى القصد على انه ذهني وخاص أساساً. وتميز الدراسة بين مفهوم القصد في الفكر التصميمي بوصفه علة العمل الأدبي ومفهوم القصد بوصفه معياراً. ولا تحدث المغالطة عند هذين الباحثين المتجردين عن القصدية إلا عندما يؤخذ القصد بوصفه معياراً وعندما يظن المؤلف ان القصد «غير متاح وغير مرغوب فيه بوصفه معياراً للحكم على نجاح العمل الفني الأدبي»[١٣] (Verbal Icon 3) ويعد القصد، بوصفه معياراً، الأساس الذي ارتكز عليه القصدي هيرش في هجماته المزعومة على المتجردين عن القصدية ويمزات وبيردزلي.

وعلى الرغم من الاعتقاد السائد في ان النقد الجديد يستبعد الدليل السِّيَري المتعلق بقصد المؤلف استبعاداً تاماً لا تنطوي «المغالطة القصدية» على مثل هذا الاستنتاج. ويبين ويمزات وبيردزلي، بشكل لا لبس فيه، ان «لا حاجة لأن يقوم الدليل المستمد من السيرة بإقحام النزعة القصدية لأنه في الوقت الذي يكون دليلاً على ما يقصده المؤلف، قد يكون أيضاً دليلاً على معنى كلماته والطابع الدرامي لملفوظه»

---

(١٣) Verbal Icon, (P. 3). وفي: "Genesis: A Fallacy Revisited" يميز ويمزات بين الفهم والتقويم على نحو أكثر وضوحاً، وأعاد كتابة هذه الجملة تأسيساً على ذلك: «أن قصد المؤلف أو تصميمه ليس متاحاً ولا مرغوباً به بوصفه معياراً للحكم على أي من المعنيين أو على قيمة عمل الفن الأدبي» (P. 222).

(Verbal Icon 11). ونظراً إلى أن استعمال الدليل المستمد من السيرة كثيراً ما يفسح المجال أمام الاستدلال القصدي، يكون الدليل الجوهري هو المفضل للنص. ولا تحدث المغالطة إلا حينما يخلط الناقد بين القصد ومعيار تحديد ماهية المعنى الفعلي للنص الأدبي.

> **«ينبغي للمرء ان يتساءل عن الكيفية التي يتوقع بها الناقد الحصول على جواب السؤال المتعلق بالقصد. وكيف يتأتى له اكتشاف ما حاول الشاعر فعله؟ فإذا نجح الشاعر في ذلك تُظهِر القصيدة ذاتها عندئذ ما حاول الشاعر القيام به. أما إذا لم ينجح فلن تكون القصيدة عندئذ دليلاً وافياً، وينبغي للناقد الخروج من القصيدة - لأن دليل القصد لم يصبح فعالاً في القصيدة» (Verbal Icon 4).**

وبذا ترتكز قضية القصد على نشوء القصيدة، أي عملية دخولها إلى حيز الوجود. إلا ان قضية الناقد مختلفة نوعاً ما، فهي لا تتعلق بالنشوء بل بالمحصلة الفعلية - أي بنتيجة العملية وليس العملية نفسها - ولذلك تعد «المغالطة القصدية» تفسيراً آخر للـ«المغالطة النشوئية» التي تشتمل على خلط بين العملية والنتيجة.

ومع هذا لا تعد الاعتبارات النشوئية مقطوعة الصلة بذلك دائماً، كما ان مناقشة المحصلة والعملية في آن واحد لا تعد مغالطة دائماً. فمثلاً يمكن ان تكون معرفةُ خلفية ملفوظٍ ما أو سياقه من الخطاب اليومي وثيقة الصلة بفهم ما يعنيه الملفوظ (بوصفه فعلاً للكلام) في الحقيقة. وحتى وإن كان الملفوظ موجزاً جداً بحيث لا يشكل معنى بنفسه ولنفسه، فقد يُستدل على قصد المتكلم على نحو واضح. ومع ذلك لا تعد هذه حجة مضادة للتخلي عن القصدية، إذ يفسح ويمزات وبيردزلي المجال أمام مفهوم القصد في الكلام الفعلي. «فالشعر يختلف عن الرسائل العملية التي تكون ناجحة اذا، وفقط اذا، كنا نستدل على قصد المؤلف على نحو صحيح» (Verbal Icon 5). وهكذا تعد اللغة

في الكلام الفعلي وسيلة لغاية، أي أداة لنقل المعنى. وفي مثل هذه الحالة يكون المعنى مرتبطاً على نحو وثيق بقصد الذات الفاعلة agent. ومن ناحية أخرى تكون اللغة الشعرية، بوصفها فناً، غاية بحد ذاتها. وإذا كان بالإمكان التمييز بين المؤلف وأعماله، أي اذا كان معنى المؤلف هو شيئاً آخر غير ما أبدعه يكون المؤلف قد فشل عندئذ. وبهذا المعنى يوحي التأويل القصدي الجيد، أي إظهار قصد المؤلف، بشكل حقيقي، بوصفه منفصلاً عن العمل، بأن القصيدة رديئة. ولن تصبح مثل هذه القصيدة كلاً كاملاً، أي: غاية بذاتها، بل لا يمكن أن تُـفهَم إلا من خلال معلومات إضافية تخص القصد الإبداعي.

ان مثل هذه الحجج لن تثني عزم داعية القصد الجيد، إذ بإمكانه، مثلاً وبشكل مشروع تماماً، رفض الاعتراف بمثل هذا الاختلاف الحاد بين الشعر واللغة الاعتيادية، أي بين الفن والحياة. وهذا ما يفعله هيرش بالضبط على الرغم من ان ذلك يتم من غير الجدال الضروري. فضلاً عن ذلك ان هيرش يواصل استعمال حجج نفاة القصدية ليجادل بقوله ان القصد لا بد من أن يكون موضوع البحث النقدي. ولذلك يتفق هيرش داعية القصد مع ويمزات وبيردزلي نفاة القصدية في ان من المتعذر الوصول إلى المقاصد الخاصة لذهن المؤلف، وان المعاني العامة هي المتاحة حسب. وبينما يستعمل نفاة القصدية هذه المِسالة في الإعلان عن ان القصد غير وارد في الحسبان، يستدل دعاة القصدية من هذا على ان القصد هو ما يبحث عنه الناقد بالضبط. ويكتب هيرش قائلاً:

> كلما تمكن التأويل من إقناع شخص آخر فإنه يبرهن بذاته على انه يتجاوز الشك في ان بإمكان كلمات المؤلف أن توحي بمثل هذا المعنى علناً. ونظراً إلى أن المعنى المؤول قد نقل إلى شخص آخر، إلى شخصين آخرين في الأقل، لذا فالسؤال التأويلي المهم والوحيد هو «هل قصد المؤلف ذلك المعنى العام بكلماته حقاً؟» (VI 15).

ولذلك يوحي داعية القصدية ان قصد المؤلف هو الذي سيقدم أساساً يفصل، بشكل سليم، بين تفسيرات النص المصطرعة.

كما يقلب هيرش مسألة أخرى يراها ويمزات وبيردزلي بديهية: وهي ان القصد لا يمكن أن يعمل بوصفه معياراً، بل لا يمكن أن يكون سوى علة في ذهن المؤلف ولهذا السبب يكون وثيق الصلة بنظرية النشوء الشعري، لا بنظرية التأويل. ويجادل هيرش بقوله ان للـ «المعيار» معنى واحداً يجعل القصد عديم الصلة بمعنى النص - أي عندما يتحول الأمر إلى مسألة تقويم مدى فاعلية الطريقة الفعلية التي تم التعبير فيها عن القصد. وهو يعتقد ان من المغالطة اللجوء إلى القصد بوصفه معياراً فقط عند الحكم على القصيدة إلا ان هذا الأمر تافه، إذ لو كان صحيحاً لما تم الحكم على أية قصيدة حكماً سلبياً طالما كان لمعظم الشعراء مقاصد إيجابية لأنهم يقصدون جعل قصائدهم ناجحة. ولا شك ان المسألة التي جاء بها هيرش لم تستنفد معنى كلمة «معيار» بالصيغة التي يستعملها بها نفاة القصدية. لذا فإن هيرش عندما يستمر باعتقاده ان القصد ضروري لتحديد ما تقوله القصيدة (بنجاح أو بفشل) لا يكون معارضاً، على نحو متناقض، للفهم العام «للمغالطة القصدية» حسب، بل لدعاة القصدية أنفسهم أيضاً. ولهذا السبب ينبغي الشك في زعمه بضرورة أن نعده «متفقاً أساساً مع نفاة القصدية كالأمريكان» (VI 243). والحق انه يستعمل حالة القصيدة الفاشلة لأغراض مضادة لأغراض نفاة القصدية. وهم يستعملون هذه الحالة ليبينوا ان القصد ليس له أثر في الحكم النقدي، ويجادلون بقولهم بضرورة ان لا يكون القصد موجوداً في القصيدة لأنه حتى وإن فشل الشاعر فقد توجب على المرء الخروج من القصيدة لإيجاد القصد. ومع ذلك، تُظهِر هذه الخطوة المتمثلة بإيجاد تعارض بين القصد والإنجاز، تحديداً، للقائل بالقصدية الحاجة إلى الإبقاء على القصد بوصفه الموضوع السليم لتحديد ما تقوله القصيدة. لذا يجادل هيرش من خلال افتراضه قصيدة يقصد بها نقل

معنى الخراب إلا انها لا تترك لدى قرائها سوى انطباع مفاده ان البحر مثقل بالرطوبة، وان الغبار يتساقط، يقول:

> **ليس للمغالطة القصدية أي تطبيق سليم على المعنى اللفظي. وفي المثال الوارد في أعلاه، يكون الإفقار هو المعنى الوحيد الصالح على نحو شمولي. فإذا لم يكن الناقد قد فهم ذلك الأمر لن يتوصل إلى الحكم الدقيق - أي ان المعنى قد تم التعبير عنه على نحو غير كفوء وربما لم يكن يستحق التعبير أصلاً (VI 26).**

وفي الوقت الذي ينظر فيه نفاة القصدية إلى القصد بوصفه شيئاً خارجياً extrinsic يعده دعاة القصدية داخلياً intrinsic ويتساءلون عما اذا كان واقعاً فعلاً على نحو وافٍ أم لا.

وحينما تعاود الحجج المضادة للنزعة القصدية الظهور بوصفها حججاً في مصلحة النزعة القصدية نشك في ان مفهوماً مختلفاً للقصد قد شارك الآن. فعلى الرغم من ان هيرش يتحدث عن قصد المؤلف كما لو كان «مفهوماً عتيق الطراز» (VI 26)، كما يُفهَم عادة وبذا يشكل المفهوم نفسه الذي يجادل فيه نفاة القصدية، يقوم فعلاً بتغيير مفهوم القصد تغييراً ملحوظاً. ويرى هيرش ان القصد مصطلح لساني، أي انه المعنى اللفظي القابل للمشاركة أساساً، وليس مصطلحاً سايكولوجياً، أي المعنى الخاص الموجود في ذهن المؤلف. ويعد مفهومه للقصد أقرب إلى ما يعنيه الظاهراتيون بمصطلح «القصدية» ـ أي، عملية الوعي التي على وفقها «تقصد مختلف الأفعال القصدية (من مختلف المناسبات) موضوعاً قصدياً متطابقاً» (VI 218). وبذا يحدث القياس بأفعال الإدراك الحسي تقريباً، على الرغم من ان المدرك لا يستطيع شيئاً سوى رؤية الموضوع ـ مثل الشجرة ـ من منظور معين، وعلى الرغم من ان مختلف المدركين يرون جوانب مختلفة من ذلك الموضوع لا يبقى موضوع مُدرَك. وفضلاً عن ذلك، يكون الموضوع هو نفسه في مختلف

أفعال الإدراك الحسي لمختلف المدركين سواء أكان ذلك في أزمنة مختلفة أم في الزمن نفسه.

ويأمل هيرش تحاشي النزعة السايكولوجية من ناحية، ونسبية النزعة التاريخية الجذرية من ناحية أخرى من خلال اللجوء إلى التحليل الظاهراتي للقصدية وإظهار ان للنص معنىً واحداً يبقى كما هو على الرغم من مرور الزمن أو على الرغم من اختلاف مناهج الإدراك الحسي التأويلي. وثمة جوانب متعددة يكون فيها لجوؤه إلى مفهوم القصدية غير واضح فلسفياً. هكذا يذكر هيرش في هامش أحد الملاحق (VI 218) ان مصطلح «قصد»، كما يستعمله نقاد الأدب ليعني غرض المؤلف، يعد مختلفاً عن المعنى الذي يستعمله الظاهراتيون بصفته وصفاً لنشاط الوعي، إلا انه، شخصياً، لا يوضح في إطراداته اللاحقة للمصطلح في أي معنى يستعمله هو. وانطلاقاً من المفهوم الفلسفي ذاته هناك القليل الذي يمكن أن يخدم أغراض الناقد الأدبي العملي، ويعلق هيرش نفسه بخصوص ذلك قائلاً «في الاستعمال الأدبي الذي ينطوي على مشكلات البلاغة يمكن التحدث عن قصد متحقق منه، في حين يكون مثل هذا التعبير من غير معنى، بحسب استعمال هوسرل» (VI 218). ان ما يُـناقش في الظاهراتية هو نشاط أي فعل وعي، لا مسألة المعايير التي يمكن من خلالها تقويم أحكام معينة. وفي الحقيقة هناك مشكلة ذات صلة بذلك تصاحب عرض هوسرل تتعلق بالصعوبة التي واجهها عند تفسير ثقة القارئ بأنه يرى شجرة حقيقية لا مجرد شجرة خيالية. إن موضوع هوسرل القصدي ذهني وغير معرف تعريفاً دقيقاً وهو شيء حقيقي لإن الوصف يحدث حينما يتم تعليق suspend «الموقف الطبيعي» الذي يـُفتَرَض فيه سلفاً وجود أشياء حقيقية في العالم.

وعلى صعيد آخر يتسم بعمومية أكثر، نجد أن من الممكن أن يكون القياس بالتفسير الهوسرلي للإدراك الحسي - قياساً مضللاً لأنه لا يصل إلى آفاق بعيدة جداً، فإدراك الشجرة حسياً يعد فعلاً فورياً للوعي

في حين ان فهم معنى النص يعد إجراءً انعكاسياً متوسطاً. ويوضح هيرش علناً: «عدم وجود فورية في الفهم»، وغالباً ما يصر على ان المعنى المتضمن في فهم النص يعد «بناء جديداً» (VI 43, 136). ومع ذلك فإن الذي يصح على نشاط ما يكون فيه الموضوع حاضراً فوراً لا يصح بالضرورة على نشاط آخر لا يوجد فيه موضوع معطى فوراً.

وفضلاً عن ذلك، يصبح معظم الجدل الدائر حول المعنى اللفظي، بوصفه موضوعاً قصدياً، مبهماً حينما يتم التغاضي عن الفرق بين «معنى» الجمل الفردية و«معنى» النصوص. أما الزعم الذي يُطرح هنا فهو ان المؤول لا يستطيع تضييق نطاق المعاني الممكنة وجعلها محتملة ما لم يفترض وجود متكلم يعني شيئاً محدداً (VI 225). ومع هذا كله يقوم الجدل الدائر حول هذا الزعم، مرة أخرى، على جملة واحدة تظهر بعد ذلك عزلتها بحيث تمتلك نطاقاً واسعاً تماماً من التأويلات. ولا يعد مثال هيرش مقنعاً عندما تتم المراهنة على النص كله، لا على محض جمل معزولة، لأن الجمل المكتوبة عندما تتفاعل في النص فإنها تضيق نطاق التأويلات الممكنة.

وهكذا، تكتنف محاولة هيرش الرامية إلى ربط القصد والقصدية شكوك خطيرة تكمن في انها تبقي معظم سمات مفهوم القصد قائمة في الجدل الدائر حول صلاحية النقد القصدي. وفضلاً عن ذلك، لا يدحض هيرش ما ذهب اليه نفاة القصدية حقاً، طالما انه يغير معنى المفاهيم المتضمنة. من هنا، يرغب نقاد الأدب بمعرفة ما إذا كانت قصدية هيرش الجديدة تقدم دليلاً من نوع آخر، أو تسمح بإيجاد تركيز مختلف في مجال تحديد معنى النصوص عما يفعله التخلي عن القصدية عند ويمزات وبيردزلي، أو النقد الجديد عموماً.

ونجد توثيقاً، أولاً، لهذه الشكوك في ان الدليل لن يكون مختلفاً اختلافاً أساسياً عندما نسأل عن هوية «المؤلف» في نظرية قصد المؤلف عند هيرش. فعندما يؤكد هيرش ان اللجوء إلى قصد المؤلف هو

الأساس الوحيد لصلاحية التأويل، فهل يكون المؤلف هنا هو «الشخص السيري» أم البناء اللساني - أي، «الذات المتكلمة»:

> **ومع ذلك لا تعد الذات المتكلمة متطابقة مع ذاتية المؤلف بوصفه الشخص التاريخي الفعلي. . . إذ يمكن تعريفها بأنها مستوى الوعي النهائي والشمولي جداً الذي يحدد المعنى اللفظي. ففي حالة الكذب تفترض الذات المتكلمة انها تقول الحقيقة في حين تحتفظ الذات الفعلية بالإدراك الخاص لخداعها. وعلى هذا الغرار يحتفظ الكثير من المتكلمين في خصوصيتهم المعزولة بإدراك واع ذاتياً للمعنى اللفظي الذي يقصدونه، أي انه الإدراك الذي قد يتفق أو لا يتفق، يصدق أو لا يصدق، لكنه لا يشارك في تحديد معناها اللفظي. وبالنسبة للتأويل يكون هذا المستوى من الإدراك غير ذي صلة بذلك طالما كان الوصول اليه متعذراً، وعند تفسير المعنى اللفظي والتحقق منه لا يؤخذ بالحسبان سوى الذات المتكلمة (VI 242, 244).**

إن حالة الكذب تشير إلى ان الذات المتكلمة لا تكون محددة بوضوح إلا من معنى الكلمات ذاتها. لذا تبدو قصدية هيرش متطابقة مع نزع القصدية القديمة، إلا انها تستخدم مفردات مختلفة وأكثر تعقيداً وفضلاً عن ذلك كله، تبدو الذات المتكلمة شديدة الشبه بما أسماه ويمزات وبيردزلي بـ«المتكلم الدرامي» dramatic speaker، وتعد هذه الذات دالة للنص ذاته أيضاً. وان إحدى المسائل الرئيسة التي ركز عليها ويمزات وبيردزلي هي الآتية:

> **«ينبغي علينا نسبة أخطاء القصدية ومواقفها إلى المتكلم الدرامي فوراً وإن كانت تعزى إلى المتكلم عموماً، بوساطة فعل الاستدلال السِّيَري فقط» (Verbal Icon 5).**

ولا شك في ان هيرش مصيب حينما يشير إلى ان معرفة المؤلف

السِّيَري وموقفه التاريخي سيؤثران في القارئ في عملية التوصل إلى فهم النص. ويمكن لنفي القصدانية أيضاً تقبل هذا الظرف من غير صعوبة، إذ ان صلاحية الفهم لا تحدد نشوءه بالضرورة. فإذا لم يتفق هيرش مع هذه المسألة يكون قد أحدث شرخاً في إمكانية الصلاحية في التأويل.

وتتجلى عند هذا الموضع ضرورة مناقشة نظرية هيرش على المستوى النظري والفلسفي لا على المستوى التطبيقي الفعلي للتأويل الأدبي. وتحدث مناقشة قصد المؤلف عادة على مستوى مناقشة ملاءمة أنواع معينة من الدليل. وبينما تكون مسألة أنواع الدليل المختلفة على مستوى الهرمنيوطيقا الفلسفية أمراً مهماً، ينصب الاهتمام العام مع ذلك، على الاعتقادات المتعلقة بطبيعة التأويل على نحو أكبر مما هو عليه في مختلف تقنيات التأويل الفعلي.

ويمكن لنا أن نلمس عدم تمتع نظرية هيرش، وهي نظرية دليل، بقوة فعلية في الحقيقة التي تقول إن من غير الممكن «تحقيق الفائدة» في حالة لجوئه إلى قصد المؤلف. وعندما يتعلق الأمر بمعايير اتخاذ القرار بين تأويلات مختلفة، ومتصارعة أيضاً، يتحول إلى حالة لا تكون لدى المؤول أي شيء من الدليل - أي، قصد المؤلف بمعناه الاعتيادي - بحيث يمكنه الرجوع اليه ضماناً لليقين. وبدلاً من ذلك لا يبدو المؤول قد أمسك بالمعنى الذي قصده المؤلف إلا حينما يكون تأويله صالحاً فقط.

وتتضح هذه المسألة في الفصل الأخير من «الصلاحية في التأويل» إذ يجادل هيرش بقوله ان التأويلات، في أفضل أحوالها، محتملة ليس غير، وان صلاحيتها تتوقف على الدليل الموجود. ولأن الدليل لا يكتمل مطلقاً، كما يسلم بذلك هيرش، لا يمكن الوصول إلى اليقين مطلقاً. والمسألة لا تخص ما اذا كانت بعض التأويلات صحيحة، بل ما إذا كان من الضروري الاعتقاد بفهم صحيح واحد للزعم بصحة تأويل ما. وهذه هي بالتحديد المسألة التي يتناولها هيرش حقاً، فهو يؤمن أيضاً

بأن الفهم الصحيح سيكون متطابقاً، بالضرورة، مع المعنى الذي قصده المؤلف:

> **حالما يزعم أي شخص صلاحية تأويله، (ولعل القليل يستمعون إلى الناقد الذي لا يفعل ذلك)، يقع على الفور في شرك الضرورة المنطقية. فإذا أراد لزعمه بالصلاحية أن يدوم فإن عليه أن يكون راغباً بقياس تأويله بمعيار تمييزي أصيل. ان المفهوم العتيق الطراز للفهم الصحيح الذي قصده المؤلف هو المبدأ المعياري الأخاذ الوحيد الذي لم يثر أية قضية أبداً (VI 26).**

ومع ذلك، هناك سبب يدعونا إلى الشك في ان مفهوم القصد كما عرفه هيرش، هو «معيار تمييزي أصيل» يمكن استعماله للتمييز بين التأويلات. إذ ان زعم هيرش بعدم وجود طريقة «لتعريف طبيعة التأويل الصحيح مبدئياً» من غير قصد المؤلف (VI 226) يفسح المجال أمام التأويل النصي بامتصاص مثل هذه المعطيات بوصفها معلومات تتعلق بمواقف المؤلف النموذجية واستعمالاته، إلا ان من غير الواضح أن يستبعد نفي القصدية مثل هذه الوسائل الخارجية. والأهم من ذلك ان المعطيات تنطوي بداخلها على حدود، وذلك لأن المواقف «النموذجية» لا تستبعد إمكانية حصول الإطراد غير النموذجي untypical أو اللانموذجي atypical في حالة معينة.

وبذا تكون فكرة هيرش المتمحورة على ان قصد المؤلف هو الأساس الوحيد لتعريف التأويل الصحيح، مسألة فلسفية أساساً وليست تطبيقية فضلاً عن ان قوتها الفلسفية تظهر شبهاً بالمبدأ التنظيمي، بالمعنى الكانطي. وهذا يعني بعبارة أخرى، ان هذا القصد يُقدَّم بوصفه هدفاً مثالياً بسبب ضرورة بناء معنى للمؤلف في عملية الفهم، لا بسبب تعذر الوصول إلى اليقين مطلقاً. ان مثل هذا المفهوم يمنح المؤول الأسس التي يقف عليها للجزم بصحة تأويله - قدر ما يعتقد ان تأويله يقترب من الفهم الصحيح، وبأن هناك فهماً صحيحاً ينبغي لنا الاقتراب منه. بيد ان

المبادئ التنظيمية يكتنفها خطر أن تكون فارغة. وفي أحيان كثيرة لا توضح الكيفية التي يرتقي بها الموقف التجريبي، أو لا يرتقي، إلى مستوى المفهوم الذي تم تحديده في المبدأ. وإذا كان مفهوم المعنى الذي يقصده المؤلف تنظيمياً فقط لا يكون عندئذ لدى المؤول ما يرتكز عليه لنقد فهمه الخاص. فهو لا يملك ملاذاً يتجاوز آفاق الجزم الدوغمائي الذي يقول إن فهمه صحيح. ويتسم مثل هذا المبدأ الفارغ بالخطورة لأنه يستطيع إحداث شرخ في إدراك حدود التأويل ويؤدي إلى نسيان الحاجة إلى النقد الذاتي.

وضمن هذه الرؤية، تختلف مسألة أنواع الدليل عن المسألة الفلسفية لشكل النهج الصحيح في التأويل. فعلى الرغم من ان التأويل صحيح، من الممكن رفضه بوصفه غير صالح إذا كانت حججه مغلوطة أو اذا كانت صحيحة لأسباب خاطئة. وهكذا يمكن الفصل بين «الصلاحية» و«التحقق» بحدة أكبر مما فعل هيرش عندما تخلى عن المصطلح الثاني لصالح الأول. وحينما يؤخذ الدليل الوثيق الصلة بالموضوع كله بالحسبان، فعندئذ يقصد بالصلاحية ان التأويل متساوق باطنياً. فمن بين تأويلين مختلفين يعتمدان «قراءة» واحدة النص، يكون أحدهما غير صالح والآخر صالحاً. ومع ذلك، فالقول ان التأويل صالح ضمن هذا المعنى لا يعني بالضرورة انه حقيقي، على نحو يتجاوز المعنى التافه في الأقل. فالتأويل الذي على شاكلة: «ان العبارات الواردة في قصيدة «القط» Le Chat(*) جميعها باللغة الفرنسية» هو تأويل صالح إلا انه واهٍ. إذ ينبغي على التأويل أن يتضمن، فضلاً عن القيمة، العناصر

(*) le chat (القط) قصيدة شهيرة لبودلير في مجموعة «أزهار الشر» Les Fleurs du Mal، التي أصدرها عام ١٨٧٥، والتي جاءت متضمنة مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادي. . فرُفِع أمره إلى القضاء الفرنسي فأدانه بغرامة مقدارها ٣٠٠ فرنك. (م)

التي تجعله قابلاً للدحض، إن لم يكن بالضرورة قابلاً للتحقق تماماً. وينبغي أن لا تظهر القابلية على الدحض في ضوء الدليل الحالي، أي ينبغي أن يكون التأويل قابلاً للمناقشة في ضوء دليله، ولا بد أن تكون هناك بعض الاعتبارات التي قد تقف ضده. وتتمثل مهمة المؤول باستباق هذه الاعتبارات - من خلال رد الحجج المضادة، مثلاً.

ومجدداً نقول لا تنطوي هذه اللغة على شيء يخص الصلاحية والقابلية على الدحض بحيث يجعل من الضروري الاعتقاد، مثلما استنتج هيرش، ان هناك معنى واحداً في النص يقابله فهم واحد. ويذهب مفهوم هيرش حول «الصحة» correctness في التأويل إلى أبعد مما هو ضروري لتقديم نظرية الصلاحية. فهذا المفهوم يشير إلى انه لم يتغلب على الخلط الأولي بين الصلاحية والتحقق، بل يتخلى عن المفهوم الأخير للتسليم بأن التأويل لا يكون إلا صحيحاً على نحو محتمل، في أفضل أحواله، ولا يكون مؤكداً تماماً على الإطلاق. ومع ذلك يكتب قائلاً:

لا يشكل الفرق بين صحة التأويل الراهنة (التي يمكن تحديدها) وصحته النهائية (التي لا يمكن تحديدها مطلقاً) اعترافاً ضمنياً باستحالة وجود تأويل صحيح. فالصحة هي هدف التأويل بالتحديد وقد يكون بالإمكان تحقيقها وان كان من غير المعروف ان بالإمكان تحقيقها. فنحن نستطيع امتلاك الحقيقة من غير أن نكون متيقنين أننا نملكها. وفي حالة غياب اليقين، بإمكاننا امتلاك المعرفة - أي، معرفة المحتمل، على الرغم من ذلك (VI 173).

ويبدو زعمه بإمكانية أن يكون التأويل صحيحاً من غير معرفة المؤول زعماً ميتافيزيقياً قدر الإمكان يوحي ان هناك موضوعاً ما أو كياناً ما (على سبيل المثال، الشيء بذاته، أو التأويل الصحيح تماماً الذي لا يمكن مقاربته) موجود خلف حجاب إدراكاتنا الحسية وفهمنا المتناهي،

بطريقة يمكننا فيها تقديم المزاعم بشأنه - وهي مزاعم ربما كانت صحيحة - من غير معرفته. فإذا كانت معرفة الحقيقة مستحيلة لا يكون عندئذ للزعم القائل ان «الحقيقة قد تحققت فعلاً» استعمالاً حقيقياً، بل ما هو سوى زعم باطل أو انه دوغمائي ضمن المعنيين الاعتيادي والفلسفي للمصطلح.

وبذا لا يتمخض عن تحليل النزعة القصدية الجديدة لدى هيرش أية نتائج عملية إيجابية جديدة، بل على العكس من ذلك انطوت على نتيجة عملية سلبية، ربما يمكن أن تؤدي إلى تصلُّب hardening اعتقادات المؤول بصحة قراءاته للنص وتدفعه إلى نبذ القراءات الأخرى. وإذا علمنا هذه النتيجة عند المستوى التطبيقي واللاوضوح المفهومي عند المستوى الفلسفي يصبح من المهم عندئذ تحدي النظرية وتقديم بديل إيجابي.

ثالثاً - المعنى والوعي

يرتكز الثقل الأساس في نظرية هيرش على قضية فلسفية وليست تطبيقية. إذ يضعه موقفه في خلاف مع الفلسفة اللاديكارتية للغة التي نجدها في هرمنيوطيقا غادامر نفي القصدية على طريقة فتغنشتاين عند ويمزات وبيردزلي، وإن كان ذلك بأساليب مختلفة. ويشعر هيرش ان هذين الموقفين قد أسيء فهمهما لأن من غير الممكن مطلقاً استنباط النص من المعنى نفسه، بوصفه نتيجة لوعي المؤلف القصدي الذي يخترق الكلمات وينفخ فيها الحياة. ويجادل قائلاً ان للنص معنى، وهذا راجع إلى أن المعنى شيء ينبعث من الوعي:

> **إذا كان لتحليلات هذا الفصل مغزى واحد فلا بد من أنه المغزى الذي مؤداه ان المعنى هو شأن من شؤون الوعي وليس شأن الأشياء أو العلامات الفيزيائية. وبالمقابل يعد الوعي شأناً من شؤون الأشخاص، أما في التأويل النصي فأن الأشخاص**

المتضمنين هما المؤلف والقارئ. ان المعاني التي يجعلها القارئ واقعاً تكون مشتركة مع المؤلف أو تعود للقارئ وحده. وقد تنطوي هذه العبارة على إهانة لإحساسنا العميق الذي يقتضي بأن اللغة تحمل معانيها المستقلة، إلا انها لا تشكك في قدرة اللغة مطلقاً. بل على العكس، تسلم العبارة بأن المعنى الذي توصله النصوص كله يكون مرتبطاً باللغة إلى حد ما، وان من غير الممكن للمعنى النصي أن يتعإلى على إمكانية المعنى والسيطرة على اللغة التي تم بها التعبير عنه. إلا ان ما يُـنكر هنا هو القول بإمكانية العلامات اللسانية التحدث عن معناها إلى حد ما - وهذه فكرة غامضة لم يتم الدفاع عنها على نحو مقنع مطلقاً (VI 23).

ان هذه الفقرة تمكننا من إبداء معارضة واضحة لهيرش وبذا فهي تدخلنا في جدال فلسفي حقيقي. واذا واصل المرء رغبته بالتحدث عن القصد في لغة النص، فسينصب السؤال على ما اذا كان على المرء نسبة هذا القصد إلى شخص ما. ومن الممكن التحدث عن قصد النص ذاته بطريقة أكثر تحديداً. إذ ان مفهوم القصد مقيد في التأويل ومن الضروري الإحساس بالكل لفهم الأجزاء، كما ان مفهوم القصد يحدد طريقة ارتباط الأجزاء بالكل عموماً. وتستخدم كلمة «بنية» structure في بعض الأحيان بهذا المعنى (على الرغم من ان البنيوية اللسانية الحديثة تستخدمها على نحو مختلف).

وعندما نؤكد ان من الأفضل التحدث عن قصد النص وليس بالضرورة عن قصد المؤلف، ينبغي لنا عندئذ ان نبين ان محاولة هيرش لربط المعنى بالوعي لا تعد مفيدة تماماً، بل، على العكس يعد مفهوم الوعي دخيلاً هنا. وعلى الرغم من ان الحجة البسيطة لن تقنع القائل العنيد القصدية العنيد الذي سيحتاج إلى البرهان بمعناه الأقوى، إلا انها ستقنع، في الوقت نفسه، أولئك الذين يرغبون بنظرية مفيدة تزيل النظريات غير الضرورية.

تشترك عدة اعتبارات في الاستدلال الذي يتجاوز آفاق النص ويصل إلى الوعي القاصد intending. إذ يشتمل مفهوم القصد التقليدي على رأي يكون فيه معنى ما ينبغي لنا قوله موجوداً قبل القول الفعلي (بوصفه «تصميم» أو «خطة» أو حتى هدف)، ولهذا يحاول الملفوظ «التعبي» عن معنى أو فكرة تمثل بالمقابل ما يقصد قوله (على الرغم من أن القول الفعلي قد يخفق ويتحدث عن شيء مختلف). وبناء على هذا الرأي تكون اللغة غير ملائمة دائماً إلى حد ما. ومثلما تخفق اللغة المتعلقة بشعور معين في إنصاف الشعور الفعلي، تكون اللغة المتعلقة بفكرة معينة غير ملائمة لمدى أبعاد تلك الفكرة.

ويبدو صحيحاً القول ان عدم الملاءمة تكون مبنية في اللغة، لكن ذلك لا يعزى للأسباب التي يوحي بها مذهب القصد. إذ ان سبب عدم الملاءمة لا يتمثل بتعذر الوصول إلى شيء خارجي أو محايد بالنسبة للغة، بل ان عدم الملاءمة هي وظيفة اللغة نفسها بالقدر الذي تكون فيه منغلقة على ذاتها على الرغم من انها نظام مفتوح النهايات دائماً. وتحدث الملفوظات في وقت معين إلا ان مدى أبعاد الملفوظ لا يصبح واضحاً إلا بعد ذلك، كما في حالة تحديد الشروط الضمنية سابقاً غير المعبر عنها، ويمكن تفسير عدم ملاءمة اللغة بطرق تختلف عن النزعة القصدية السايكولوجية التقليدية من غير قبول الفرضية القائلة ان الكيانات المستقلة أو اللغة المحايدة تستحضر في اللغة لاحقاً.

ان القضية التي نناقشها هنا لا تتعلق، تحديداً، بمسألة ما إذا كانت هناك لغة ذاتية تكون «خاصة» - أي لا تصل إلا إلى الذات التي «حدثت اللغة في ذهنها» - بل ان القضية أعم من ذلك بكثير، وهي تتعلق بمسألة ما إذا كان الزعم بان «المعنى هو شأن من شؤون الوعي» يفسر أي شيء حقاً وفيما اذا كان له أي استعمال فعلي أم لا. فهل يخبرنا الزعم القائل بأن المعنى هو نشاط «الوعي» بأي شيء حقاً؟ يتساءل فتغنشتاين في «أبحاث فلسفية» Philosophical Investigation قائلا: «إلى من أوجه

خطابي حينما أقول «أنا أملك وعياً»؟ وما الغرض من قول هذا لنفسي، وكيف يمكن لشخص آخر أن يفهمني؟»[١٤]. ربما يكون أحد أغراض الحديث عن «الوعي هو ملاحظة ان تأويل ذلك الشخص الآخر لملفوظي يضاهي أو لا يضاهي، ما يجول في «ذهني» أو في «وعيي» ومن ناحية أخرى يستدل الشخص الآخر على معناه من لغتي، وعندئذ، هل يكون صحيحاً القول إن المعنى شيء يجول «في رأسي» إلا اني ربما لم أعبر عنه على نحو حسن حقاً؟ وما الذي يضفي على كلماتي أي مدلول إن لم يكن معناي؟» يشير فتغنشتاين إلى ان مثل هذا الاستدلال هو «حلم لغتنا» (PI الفقرة 358) فلماذا يكون «حلماً»؟ لا شك ان لدي خبرة مؤداها ان ما قد قيل لا يعبر كلياً عما كان يُقصَد قوله. وعندئذ ما الذي كان «يقصد» ان يقال؟ وما الذي كان «موجوداً» من قبل؟ هل هو المعنى؟ وهل خبرت شيئاً في وعيي لم أخبره في قولي؟

فإذا حللنا مفهوم «أن أخبر شيئاً في وعيي» إلى مكوناته، سيكون السؤال الأول هو ما المقصود بأن تخبر «الوعي» (PI الفقرة 418) ان مفهوم الوعي ينطوي على فكرة «الاختبار» experiencing أصلاً، وان خبرة الاختبار هي محض وهم يرتكز على موضعة objectifying ما يجري حقاً ولا يماثل استحضار موضوع معين إلى الوعي استحضار الموضوع لعلاقة مع موضوع آخر. فالوعي ليس شيئاً، وعلى هذا الغرار لا يعد المعنى شيئاً. وإذا ظننا ان معنى الكلمة شيء نختبره فقد تعتقد ان القصد شيء يتخذ موقعه في رؤوسنا ولا نجده في التعبير إلا بشكل عرضي، وبدلاً من ذلك يمكننا ان نطور المفهوم القائل أننا عندما نستدل

---

(١٤) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: Macmillan, 1965) الفقرة ٤١٦، صفحة ١٢٥ (سنشير له من الآن بالرمز PI). (صدرت ترجمته إلى العربية بعنوان: بحوث فلسفية، بقلم د. عزمي إسلام، ومراجعة د. عبد الغفار مكاوي، جامعة الكويت، ١٩٩٠).

على القصد من الكلمات فإننا نكتشف ما الذي «يختبره» الشخص الآخر. ومع ذلك يمكن التساؤل: هل يعد هذا نموذجاً زاخراً بالمعنى؟ يقول فتغنشتاين «سمِّهِ حلماً، فذاك لا يغير من الأمر شيئاً» (PI الفقرة 216) وعندما نحاول اكتشاف ما تقصده الكلمات يقترح فتغنشتاين ان ننظر في الطريقة التي تم بها استعمال الكلمات، وليس الطريقة التي «يُختبر» بها استعمال الكلمات.

«ولكن، ألم أقصد أنا فعلاً بناء الجملة كله (على سبيل المثال) منذ بدايته؟ إذ لا شك انه موجود في ذهني قبل أن أقوله بصوت مرتفع! - وإذا كان موجوداً في ذهني، فلعله ما يزال غير موجود عادة ضمن نظام الكلمات المختلف نوعاً ما، إلا اننا نرسم هنا صورة مظللة «للقصد»، أي بعبارة أخرى لاستعمال هذه الكلمة. فالقصد يتجسد في موقعه وفي العادات والأعراف الإنسانية. فلو لم تكن تقنية لعبة الشطرنج موجودة لما كان بإمكاني أن أقصد لعب هذه اللعبة. وقدر ما أكون قاصداً بناء جملة سلفاً فإن هذا يتحقق بفعل الحقيقة التي مؤداها ان بإمكاني التحدث عن اللغة المعنية» (PI الفقرة 337).

فاللغة لا تعد ظاهرة تجرَّب، بل انها تتمتع بالمكانة المنطقية نفسها التي تتمتع بها مفاهيم معينة مثل الوعي والخبرة طالما انها ترمز إلى الطابع الذي تظهر فيه ظواهر معينة. كما ان اللغة تجعل شيئاً ما، مثل القصد، ممكناً، وليس العكس. ومن ناحية أخرى لا تعد اللغة ظاهرة غير مجسدة، بل انها لا تظهر نفسها إلا في مواقع معينة. فعندما يتحدث أحدهم عن اللغة، يتحدث عن الاستعمال، كما ان هذا الاستعمال يحول، تقريباً، من غير الإفادة من مفهوم الوعي. ويعد ر. ريس R. Rhees محقاً تماماً بشأن ذلك حينما لاحظ خلال كتاباته ضد أ. ج. آير A. J. Ayer حول إمكانية ابتداع لغة خاصة، قائلا:

لا شك ان بالإمكان ابتداع تعبيرات جديدة، وحتى لغات جديدة

إلى حد ما. إلا ان الأمر يختلف بشأن ما إذا كان أي شخص قد ابتدع اللغة. فلو كانت اللغة وسيلة أو منهجاً يتبناه الناس، لكان بإمكان الشخص عندئذ فعل ذلك. إلا ان الأمر ليس بهذه الصورة، فأنت تستطيع التحدث، بسهولة، عن ابتداع شخص ما لتجارة ما، والأمر يكون أكثر سهولة من ذلك في الحقيقة لأن هذا الشخص قد ابتدع ما يمكن تسميته بالاستعمال والمعنى. وأنا لا أغالي بقولي حدّ ان كلامي يكون خارج نطاق قدرات أي شخص، بل أنا أقول ان هذا أمر غير مفهوم[١٥].

ولا تعد هذه الحجة جديدة لأنها تتضمن الكثير من اعتراضات القرن التاسع عشر على فكرة تفسير «أصول» اللغة، إلا انها تبين ان المكانة المنطقية التي يحظى بها مفهوم اللغة لا تماثل مكانة مفهوم المواضيع المفهومية في العالم. إذ يمكن القول ان ظهور اللغة متزامن مع ظهور العالم، أي ان اللغة جزء من العالم، ولا بد من التمييز بين هذين المعنيين. إذ ان الفكرة القائلة ان اللغة تأخذ «معناها» من الحياة التي تتنفس بالعلامات الصادرة عن «وعي» الأشخاص الفعليين، تخلط بين مفهومي اللغة هذين، إذ تختلط المسألة التجريبية مع المسألة النحوية مما يجعل الأولى دخيلة هنا.

وقد أشار كتاب «**أبحاث فلسفية**» بدقة إلى غرابة الخلط بين العلامة النحوية والمضمون التجريبي في الفقرة (432): «تبدو كل علامة بحد ذاتها ميتة، فما الذي ينفخ فيها الحياة؟ - إذ انها تكون حية عند الاستعمال، فهل تنفست الحياة فيها عند الاستعمال؟ - أو هل ان الاستعمال هو حياتها؟ ان مفهوم الوعي الذي ينفث المعنى في العلامات

---

(١٥) R. Rhees, "Can There Be a Private Language?" In: Wittgenstein: The philosophical Investigations, ed. George Pitcher (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966), P. 275.

اللسانية التي يقول عنها هيرش انها «ميتة» بحد ذاتها، يعد مفهوماً دخيلاً بسبب ذلك، ويكون أشبه بخنفساء يُفترَض انها موجودة في أحد الصناديق إلا ان من غير الممكن ملاحظتها. وطالما كان لكلمة «خنفساء» استعمال ـ يشير إلى ما هو موجود «في» الصندوق ـ يظل معنى الكلمة كامناً في استعمالها وليس في ارتباطها بالشيء الخارجي» (ينظر: PI الفقرة 293). وبذا تكون خبرة معنى الكلمة أو الوعي التي تمنح الحياة للعلامات اللسانية الميتة مؤلفة من بناءات نظرية عديمة النفع.

ولا تزعم حجج فتغنشتاين هنا ان مفهوم القصد هو محض هراء. بل ان هناك حالات يكون فيها البحث عن القصد - كما هو الحال في المحكمة القانونية، مثلاً، صالحاً إذ يمكن الاستدلال على القصد، على نحو غير مباشر من الحقائق الملاحظة المختلفة ويمكن أن نستنتج بصواب ان «الفاعل قصد سرقة المصرف» (PI صفحة 214). وعلى هذا الغرار لا يوجد مجال للشك في ان بإمكان الكلام أداء الأفعال أيضاً، ويكون لهذه الأفعال معنى غير محدد بمعنى الكلمات. فعندما يقول الطفل أنه أصيب بأذى لا يمكن أن يكون قد طلب إلا الشعور بالتعاطف معه وكأنه إبلاغ حقيقي عن الألم. إلا ان لكلمة «معنى» مدلولاً آخر يرتكز، إذا تم تطبيقه، على معنى الفعل أو معنى الكلمات، وينبغي عدم الخلط بين هذه المدلولات. فقد يكون معنى الفعل الذي أراده المؤلف (بوصفه شخصاً واقعياً وبوصفه فناناً) هو ابتداع عمل فني أدبي يمثل كلاً تاماً في ذاته. ومع ذلك لا يؤثر هذا القصد في معنى كلماته ـ ولا ينبغي أن يقوم بذلك، لضرورة أن يكون العمل متمتعاً بوصفه الاستقلالية بفضل قصده المحدد. وعندئذ يمكن أن يقال ان العمل يمتلك مقاصده الذاتية.

وعلى العكس مما يعتقده هيرش، لا يحمل الأمر أي معنى عندما نتحدث عن قصد النص، ولا سيما التحدث عن قصد النص الأدبي أو القصيدة. فلكي نتعلم كيف تتلاءم أجزاء صورة ما، مثلاً، معاً، ينبغي لنا أن ننظر في شكل الصورة بوصفها كلاً واحداً. لذا فإن قصد المؤلف

أشبه بشكل الصورة. وبناء عليه ما تزال عبارة فتغنشتاين في عمله الموسوم «الرسالة»(*) tractatus تؤكد ان: «من غير الممكن للصورة أن تصور شكلها: بل تعرضه» (2.172). لذا، يعد القصد شيئاً مختلفاً عن القصيدة كما انه لا «يصاحب» القصيدة. وهذا هو السبب الكامن خلف تطلع الناس في أحيان كثيرة إلى ما وراء النص بحثاً عن قصد المؤلف: فهم لم يشاهدوا ما تم عرضه.

ان للتحدث عن قصد النص فائدة نظرية كامنة تتمثل في تحاشي المفردات التقليدية الخاصة بفلسفة الوعي الديكارتية، وهو بذلك يتحاشى تناقضات لغة الذات - الموضوع. وتتمتع فلسفة فتغنشتاين، فضلاً عن فلسفة هايدغر، بهذه المزية. ومع ذلك، فحالما يلغى اللجوء إلى وعي المؤلف، تبقى عندئذ الأسئلة الأخر والتي من بينها السؤال الدائر حول الكيفية التي يحدد بها المؤول قصد النص. وقد قدمت نظرية غادامر الهرمنيوطيقية الجواب عن ذلك حين قال غادامر إن النص يشترك في الحوار التأويلي interpretive dialogue.

(*) تراكتاتوس: رسالة منطقية فلسفية Tractatus Logic Phylosophicus، ظهر عام ١٩٢٢ ـ كتب مقدمته برتراند رسل، وعدّه جمهرة من المؤرخين النقطة التي التقت عندها حلقة فيينا (م).

الفصل الثاني

طبيعة الفهم

هرمنيوطيقا هانز - غيورغ غادامر الفلسفية

تتبنى الفلسفة الهرمنيوطيقية، وبجدية، قضية ترسيخ الشروط اللازمة لإمكانية اكتساب معرفة تاريخية عن الثقافة الماضية. وتفسح خطوة هايدغر، المتمثلة بإعادة صياغة مفهوم الماهية essence، المجال أمام طريقة تفكير البشر بوصفهم موجودات beings تاريخية أساساً، بدلاً من تعريفهم بماهية غير متغيرة. فكينونة الإنسان التي لا تكون ثابتة إلى الأبد في مثال أزلي، تعد وظيفة الطريقة التي يرى بها الإنسان نفسه في الزمان وفي موقف تاريخي معين. لذا فإن الأولوية الأونطولوجية المعطاة للتاريخية الإنسانية في فلسفة هايدغر وغادامر الهرمنيوطيقية تحدد المقاربة في السؤال الدائر حول طبيعة المعرفة التاريخية. فالجيل الحاضر لن يفهم نفسه على نحو مختلف عن الطريقة التي فهم بها الجيل[1] الماضي نفسه حسب، بل إنه سيفهم الجيل الماضي على نحو مختلف عن الطريقة التي فهم بها الجيل الماضي نفسه. ونظراً إلى ان العنصر الأساس لأي فهم ذاتي للجيل هو صورة لمكانه في التاريخ، تقوم الحقائق التاريخية اللاحقة بتغيير هذه الصورة تغييراً جذرياً. وبإمكان الجيل

---

(١) ان مصطلح «جيل» استعمله كل من دلتاي وهايدغر، راجع:
Heidgger, SZ, 385.

الجديد إحلال المعرفة والإدراك المؤخر محل آمال الجيل القديم ومخاوفه ورموزه غير المحدودة، وستبدو الإنجازات الثقافية لعصر ما، في العصر اللاحق، على نحو أكثر اختلافاً من ظهورها عند الجيل الذي يأتي بعده. فنحن لا نرى أفلاطون بالصورة التي رآه بها ديكارت أو كانطْ Kant، بل اننا نرى أفلاطون على نحو مختلف قطعاً بسبب ديكارت وكانطْ. وتصر هرمنيوطيقا غادامر على ان أثر wirkung النص يشكل عنصراً مهماً لمعناه. ولأن هذا الأثر يختلف باختلاف العصور، لذا فهو يملك تاريخاً وتراثاً - أي ما أسماه غادامر بـ «التاريخ الفعال»(*) (wirkungsgeschichte). ويرى المؤول المعاصر ان هذا التاريخ ما يزال فاعلاً أيضاً لأن فهم المؤول للنص ينبع منه ويكون مشروطاً به. ونجد فرادة هرمنيوطيقا غادامر وأهميتها وصعوبتها أيضاً، في هذا الوصف للشروط التي يتولد فيها ويتغير.

ويرفض الموضوعيون المفهوم الهرمنيوطيقي «للفهم على نحو مختلف» بناءً على استحالة فهم العصور الماضية والإنجازات الثقافية فهماً موضوعياً من حيث المبدأ - أي بتجرد عن قيم العصر الحالي أو معاييره. ولا شك ان من الممكن التعبير عن الموضوعية بوصفها محض محاولة لفهم العصر الماضي بالصيغة التي فهم بها العصر نفسه، إلا هذا التعبير يبدو عاماً أكثر مما ينبغي له. إذ لا يكتفي أي بحث تاريخي بالتوقف عند الفهم الذاتي للماضي، بل يهدف إلى معرفة ما إذا كان مثل

(*) wirkungsgeschichte: تسمية جاء بها غادامر بإصراره على أن أي موضوع (بمعنى: «أي نص») هو اتحاد بين النص والفكر التاريخي ـ ذلك الاتحاد الذي يكتنف واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي: أي أن الفهم محدد تاريخياً. ويوصف هذا الانصهار بمصطلح wirkungsgeschichte، الذي يترجم عادة إلى «التاريخ الفعال». وقد صيغ لحل المشكلة التي مؤداها «أن ما يكون مفهوماً لنا يَمثَل أمامنا في ضوء ذواتنا بحيث لا يعود لقضية الذات والآخر أي وجود». ولعل أهم إسهام جاء بع غادامر هو إدخاله التاريخ في عملية الفهم. (المترجمة)

هذا الفهم الذاتي مشتملاً على تشوهات distortions أساسية. وبإمكان ما يسمى بالموقف الهرمنيوطيقي التاريخي والموقف الموضوعي أن يزعما قدرتهما على الوصول إلى الفهم الذاتي للماضي. ويرتكز الصراع الحقيقي على ما إذا كان الإدراك الحسي الحالي لتشوهات العصر الماضية الذاتية هو نفسه خالياً من التشوهات زعماً ضمنياً في السؤال البلاغي الذي يوجهه الموضوعي إلى التاريخي عمّا إذا كان بالإمكان فهم العصور الماضية أو النصوص الماضية فهماً «حقيقياً». ويبدو ان انكار فهم شيء ما فهماً حقيقياً يوحي بوجود شيء قد تم فهمه على نحو زائف، وان بالإمكان فهمه على نحو حقيقي في النهاية. وبذا تكون شكوكية «التاريخي الجذري» متعارضة منطقياً.

وسواء أكان بالإمكان تصنيف هرمنيوطيقا غادامر تصنيفاً مشروعاً بوصفها «النزعة التاريخية الجذرية» أم لا، فإنها واجهت مع ذلك هجوم منظرين هرمنيوطيقيين أمثال بتي وهيرش، وتحت هذا العنوان قطعاً. وتمثل اعتراضات هيرش على غادامر بعض الانتقادات الاعتيادية للنزعة التاريخية، كما انها تقدم مثالاً مناسباً لرد فعل الباحث الموضوعي على الفلسفة التي تجعل من التاريخية مبدأها الأساس. ويكمن خلف هذه الاعتراضات فهم المهمة النظرية الهرمنيوطيقية الذي يتميز باختلافه الحاد.

ولا بد من توضيح هذا الاختلاف لفهم المدى الفلسفي الذي وصله تفكير غادامر.

أولاً - مفهومان متضاربان للهرمنيوطيقا

يشير نقد هيرش الأساس لغادامر إلى ان النزعة التاريخية الراديكالية، مثلها مثل أية شكوكية فلسفية، تعد مذهباً لا يمكن البرهنة على صحته أو دحضه، بل هو محض عقيدة، أي انه مسألة اعتقاد غامض (VI 44). ويقف الباحث الموضوعي على أساس واهٍ حينما

يزعم ذلك، إذ مثلما لا يمكن البرهنة على عدم وجود فهم حقيقي أبداً، يعترف هيرش ان البرهنة على ان النص قد فهم فهماً حقيقياً يعد أمراً مستحيلاً. ولعل البرهان سيكون بحاجة إلى الدليل كله كما ان هذا الكمال يفوق حتى المراقب الدقيق لان مفهوم البرهان يتمتع بقوة أكثر مما ينبغي له وهو يتجاهل حقيقة ان المواقف التي لا تمكن البرهنة عليها، بهذا المعنى، يمكن دعمها، مع ذلك، بأسباب جديدة أي بأسباب أفضل من تلك المعطاة في مواقف أخر.

وينبغي لنا تغيير الاعتقاد بعجز التاريخي عن البرهنة على زعمه أمبريقياً إلى برهنة على وجود أسباب احتمالية تجعل من النزعة التاريخية زائفة. ويقدم هيرش حجتين رئيستين. فهو يزعم أولاً ان الهرمنيوطيقا التاريخية لا تميز على نحو سليم بين الحاجة إلى إعادة تقييم العصر الماضي بالعصر الحاضر (في ضوء حاجات الحاضر واهتماماته الجديدة) والحاجة إلى العصر الماضي بذاته ولذاته. وهذا يعني بعبارة أخرى ان فهم النص: subtilitas intelligend وتأويل النص: subtilitas explicand مختلفان مع بعضهما حدّ ان العصر الماضي يضيع إلى الأبد، ولا يمكن تصوره إلا من خلال المنظورات المشوهة للحاضر المتغير على الدوام. ويحتج هيرش على ذلك بقوله ان هذه النتيجة تخفق في الاتساق «مع الخبرة المتبقية» (VI 257)، لأنه مقتنع ان اتصالاً معيناً جرى بين الماضي والحاضر.

وتحولت هذه الالتفاتة اللطيفة، كما يبدو، إلى حجة بلاغية عندما زعم هيرش أيضاً ان الاتصال، لو حدث أصلاً، لتوجب ان يكون فهم الماضي ممكناً ولكانت النزعة التاريخية الجذرية غير محتملة (VI 257).

وتبدو حجة هيرش، بعد أن وضحناها بهذه الطريقة، غير مُقنعة تماماً، فلجوؤه إلى الفرق بين فهم النص وتأويل النص غير ملائم طالما ان التاريخيين، ولا سيما غادامر الذي يريد إعادة التفكير بالمفهوم الموروث للفهم كله، قد تحدوا قوة حجة هذا الفرق تحديداً، هذا فضلاً

عن ان اللجوء إلى الاتساق مع الخبرة المتبقية يفسح المجال أمام الخصم المتواري ليشير إلى ان الخبرة تدعم أيضاً فكرة ان مختلف العصور تفهم النصوص الأدبية الخاصة بالعصور الماضية فهماً مختلفاً. والحق ان هناك دليلاً حدسياً لكل من النزعة التاريخية والموضوعية.

ولهذا كله، لا يمكن ان يكون اعتراض هيرش مقنعاً لأن لجوءه إلى الحدوس العادية يعمل في كلا الاتجاهين. أما اعتراضه الثاني الرئيس فهو أكثر استناداً إلى مسألة المبدأ. فإذا كانت الفجوة بين الماضي والحاضر راديكالية، مثلما ترى الهرمنيوطيقا التاريخية، فعندئذ، ومثلما يؤكد هيرش، لا يوجد فهم ممكن حتى للنصوص التي في الحاضر. ويتقصى هيرش هذه الفكرة بطريقتين: فهو يتساءل أولاً عما يُكوِّن «الحاضر» ويزعم بإمكانية ان يقال عن أية لحظة moment انها مختلفة. لذا يبدو المفهوم القائل ان الناس يكونون في «الجيل نفسه» أو يتحدثون اللغة ذاتها تجريداً غير مشروع (VI 257). أما الطريقة الثانية فيدفع هيرش هذا البرهان إلى أبعد من ذلك بقوله ان الفجوة التي بين شخصين تكون بحجم الفجوة العظيمة الكبيرة التي بين عصرين: فهو يعتقد ان «الاختلافات في الثقافة هي مظاهر هذه الإمكانية الجذرية للاختلافات بين الناس» (VI 257-258).

وقد تم التعامل، على نحو جيد، مع زعم هيرش القائل ان الباحث التاريخي يستعمل مصطلح «الحاضر» بطريقة مبهمة. فالتاريخي يلجأ، كما يبدو، إلى مفهوم «سنام الحاضر» camel's back بوصفه مدة زمنية واسعة يمكن ان يحدث فيها الكثير، ومع ذلك لا يهوّن المشكلة عندما يتحول إلى مفهوم «حد موسى الحاضر» razor's-edge. فإذا كان الحاضر معرّفاً على نحو ضيق للغاية ومتحولاً إلى مثال فوري عندئذ يصبح من المستحيل رؤية وحدة الحدث التاريخي في تعددية أمثلته الثانوية.

وتبدو الأولوية التي عينها هيرش للاختلافات بين الأشخاص على

الاختلافات بين الثقافات الجزء الأكثر بروزاً في اعتراضه لأنه يكشف فيه عن اختلاف أساس كامن في الاتجاه الذي يسلكه.

إذ يتبنى هنا موقفاً موضوعياً نموذجياً يسمى «النزعة الفردية المنهجية» methodological individualism حينما يستعمله في جدالاته الخاصة بفلسفة التاريخ، ويؤكد هذا الرأي المستنبط من هجوم كارل بوبر على ماركس وهيغل في زمن الحرب العالمية الثانية تقريباً[٢] ان الأفراد لا الجماعات (كالطبقات مثلاً) هم الفواعل المحركة moving agents للأحداث التاريخية، لذا فهم يشكلون الوحدة الأساسية للتغير التاريخي، أما الدليل الآخر أي النزعة التقديسية المنهجية فموجود بأشكال متعددة استناداً إلى تأويل الوحدة التقديسية نفسها. وقد تبدو كتابات غادامر أشبه بتفسير للنزعة التقديسية المنهجية، لأنه يجادل قائلاً ان المؤرخين والنقاد الأدبيين يشترطهم التراث الذي يمثلونه، إذ لا يمكنهم الهروب من حقيقة ان تاريخ آثار النص أو الثقافة الماضية ما يزال فاعلاً في تحديد القضايا التي يثيرها والمشكلات البارادييمية (النموذجية) التي يحاول حلها.

ومع ذلك، فالقول بأن مثل هذا الرأي يبدو رأياً هيغلياً لا يعني ان مصطلح «النزعة التقديسية» و«الحتمية» التاريخية يكشف عن وصف ملائم، إذ المقصود بالحتمية هنا العنصر الجبري في النزعات التقديسية الذي يجده اتباع النزعة الفردية شديد الخطورة. وعندما نتهم نظرية غادامر الهرمنيوطيقية بمثل هذه النزعة التقديسية الحتمية فإن هذا يعني نسيان تأثير هايدغر في غادامر. ولما كانت الانطلاقة المبكرة

---

(٢) راجع:
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge & Keagan Paul, 1957)
ولغرض الإطلاع على مناقشة «النزعة الفردية المنهجية» ينظر على سبيل المثال مقالات: (Mourice Mandelbaum and J. W. N. Watkin) في: *Theories of History*, ed. Patrick Gardiner (New York: Free Press, 1959).

«لاونطولوجيا هايدغر الأساسية» تمثل بحثاً في الوجود الإنساني الفردي، فإننا حين نعد هايدغر تقديسياً نرتكب خطأً فادحاً. من هنا لا تزعم فلسفة هايدغر اكتشاف التقدم الضروري في التاريخ. وعلى هذا النحو لا تقدم هرمنيوطيقا غادامر مزاعمها بشأن مضمون «التاريخ» (بمعنى الإطرادات التاريخية وبمعنى الكتابة التاريخية). ويهتم السؤال الحقيقي لدى غادامر بوصف شروط فهم المؤول أو المؤرخ. إن أحد هذه الشروط هو مصدر الفهم في موقف ما. ونظراً إلى ان تأمل غادامر في أثر التاريخ، أو الآثار الإشتراطية، لا يؤدي إلى فلسفة تأملية للتاريخ أو حتى إلى نظرية في أنواع العلل او المبادئ التي تقف وراء الأحداث التاريخية، لا يمكن أن نعده شكلاً من الأشكال الحتمية، بل على العكس يمكن لتأمله هذا ان يقوده إلى المناداة بالتأمل الذاتي الأعظم من جانب المؤرخ أو المؤول الأدبي، لغرض زيادة الوعي الذاتي حول تأثير الخلفية والتراث على التفكير والبحث الحاليين(٣).

ومع ذلك، لن يكتفي الباحث الموضوعي بمعرفة ان الهرمنيوطيقا ذات الطابع التاريخي المزعوم غير ملتزمة بالنزعة الفردية المنهجية ولا بالنزعة التقديسية المنهجية، لأنه سيكون بحاجة أيضاً إلى التأكد من ان من الممكن إزالة الإنحيازات [الأحكام المسبقة] والتشوهات كلها التي يفرضها تراث المؤول وموقفه عليه إزالة ناجحة، هذا فضلاً عن التأمل الذاتي المتزايد الذي يطالب غادامر المؤول بإنجازه. ويؤمن غادامر نفسه بعدم إمكانية كمال التأمل الذاتي (WM 285) وبذا تتواصل القضية الرئيسة لترتكز على تهديد النسبية. فهي تشير إلى اختلاف ممكن آخر - أي، اختلاف في تصور ما تقوله النظرية الهرمنيوطيقية وما تحتاج إلى تأويله.

---

(٣) WM 285. يعد هذا التأمل والوعي الذاتيين جزءاً من مظاهر يسميها غادامر «الوعي [أو الإدراك] الهرمنيوطيقي»، وسنناقش هذا المفهوم بالتفصيل.

ويرتكز الصراع الأساس بين الهرمنيوطيقا الموضوعية، مثل هرمنيوطيقا هيرش، والهرمنيوطيقا «التاريخية»، مثل هرمنيوطيقا غادامر، على حقيقة ان الأولى تنظر في العلاقة بالنص بوصفها علاقة معرفة في حين تهتم الثانية بوصف طبيعة الفهم بذاتها. وبناءً عليه تطرح الأولى مشكلة توليد نظرية الفهم النصي بطريقة تختلف عن الثانية، وينبغي للموضوعي التعامل مع مشكلة الحيلولة من غير تعطيل العلاقة بين النص والمؤول أو انهيارها. إذ يبدو ان العلاج يكمن في إيجاد وجهة النظر، أي بعبارة أخرى إيجاد وضع يمكن من خلاله مشاهدة الموضوع - أي: العمل الأدبي - من منظور سليم. وتصبح الاستعارات البصرية visual metaphors مهمة، وتصبح مشكلة «تملك» المنظور و«صحة» العرض محور الاهتمامات النظرية. ويتوسع مدى الهدف أي: مشاهدة الموضوع بوضوح - بوساطة إيجاد منهج أو معيار نظري محدد يمكن من خلاله قياس رؤى المؤول. وبذا يسلّم الافتراض العام بموضوع محدد (معنى واحد) يكون حاضراً في العمل. ويتوقف السؤال الموسع الآخر على تحديد مقدار ما يمكن أن نعرفه نحن العارفين.

ويقصد من الاعتبارات التي أثارها التاريخي بيان ان من غير الممكن تعريف المشكلة الهرمنيوطيقية على نحو ضيق جداً. ولا بد من أن التأمل في بلبلة التأويلات babble of interpretations ـ أي التوالد الحديث في المناهج والمواد ـ يزيد من «اضطراب» الهرمنيوطيقا لأنه يفتح الباب أمام أسئلة تثير القلق. فما الذي يحدث حينما يختفي موضوع التأويل، أي حينما يتكسر ويتشظى بحيث اننا نبدأ بالشك في دقتنا ورؤيتنا؟ وما الذي يحدث حينما يكون الشك في ان الرعب العلمي الذي يحدق فينا من الميكروسكوب التحليلي هو عيننا نحن؟

وتصبح مثل هذه الشكوك حادة جداً حينما يكون الإنتاج الثقافي الذي يتم تأويله، عملاً أدبياً. ويبدأ المفهوم القائل ان التأويل هو علاقة معرفة بموضوع عن طريق الإيحاء لنا بأسباب عدم وضوح مكانة معنى

العمل الأدبي، وان المصطلحات الثلاثة كلها ـ«المعرفة» و«العلاقة» و«الموضوع» ـ تلحق الأذى بطبيعة النص الأدبي. فالعلاقة توحي باستحضار شيئين معاً، كما انها تحدد أصلاً المسافة والوضوح الجليّ بين النص والقارئ، إذ يفترض ان النص «موضوع» موجود عند مسافة معينة من الوعي الذاتي الذي ينبغي له الوصول اليه. ومع ذلك، لا يتفق مثل هذا الوصف ظاهراتياً مع عملية قراءة العمل الأدبي فعلاً، بل ان الخبرة الفورية تكون أقرب إلى انصهار القارئ في النص.

وبالمقارنة مع الافتراض الموضوعي القائل بأن العمل الفني الأدبي هو القطب البعيد لعلاقة الذات – الموضوع، يقترح هايدغر في مقالته، **«أصل العمل الفني»** The Origin of Artwork عرضاً أونطولوجياً مختلفاً للفن. فهو يرى ان العمل الفني لا يعد موضوعاً – أي شيئاً تتصوره الذات. ويبين عرضه الآخر ان الشيء لا «يظهر» لنا، أو لا يكون ببساطة، وبلا اكتراث موجود «هناك» حسب، بل ان هناك شيئاً ما يدعونا اليه حالما نراه. فالعمل الفني هو، تحديداً، العمل الذي لا يمكننا ان نقف أمامه بلا اكتراث. فهو ليس أداة تختفي بعد استعمالها – أي انه ليس وسيلة لإثارة «الخبرة الجمالية» بداخلنا. بل على العكس فهو عمل حقاً، يواصل دعوتنا إليه لأنه يتعالى على أي سياق نحاول فرضه عليه، فضلاً عن ان الدعوة تظهر نفسها من زاوية ان العمل الفني يشترط فهمنا لأنفسنا ولزماننا ولموقعنا. لذا فإن العمل الفني يكون تاريخياً لا لأنه محض لحظة من التاريخ، بل لأنه شرط للإنجازات الثقافية اللاحقة، أو يمكن القول انه قوة مولدة لها.

ان نظرية الفن عند غادامر تستمر، في الجزء الأول من «الحقيقة والمنهج»، باستلهام الأجواء العامة التي تُضيء محاولة هايدغر الرامية إلى إعادة التفكير بظاهرة فهم الفن، وترى النظرية الهرمنيوطيقية ان نتيجة هذه الجمالية تتمثل في أنها تتطلب وصفاً أفضل للفهم الذاتي قبل افتراض مجموعة محددة من المشكلات والمقولات الأبستمولوجية

المرتكزة على نموذج علاقة المعرفة بين الذات والموضوع. وتعنى الهرمنيوطيقا الموروثة، ابتداءً من شلايرماخر حتى هيرش، بعلاقة المعرفة، أو تحديداً بمشكلة الحيلولة دون سوء فهم النصوص (WM 173). وتكون المهمة الهرمنيوطيقية عند غادامر أساسية أكثر، من حيث انها تثير قضايا حول إمكانية الوصول إلى الفهم عموماً.

ولا تعلن الهرمنيوطيقا الأونطولوجية، أي هرمنيوطيقا هايدغر وغادامر مثلاً، ان لا مجال للبحث في قضايا «الحقيقة» و«الصلاحية» بل تضعها في موضع مختلف وتعالجها بمنطق مختلف. وينطوي التعامل مع هذه القضايا على «نقلها» من نظرتها الأونطولوجية للفهم إلى لغة أبستمولوجية أكثر انتماء للتراث. وينبغي لمثل هذا النقل (الذي سنحاول القيام به في الأجزاء الأخيرة من هذا الكتاب) أن يأخذ بحسبانه ان المعرفة لا تعد ظاهرة مساوية للفهم تماماً، فهناك فرق واضح بين السؤالين الآتيين «هل تعرف القصيدة؟» و«هل تفهم القصيدة؟». إذ يمكن معرفة القصيدة بمعنى القدرة على إلقائها وكذلك إعطاء الكثير من الحقائق عنها، إلا ان ذلك ليس مساوياً للفهم. ان المعرفة تتحول عموماً إلى توكيدات لحقائق في حين يوحي الفهم بشيء «أكثر» وعلى الرغم من ان هذا الـ «أكثر» قد يبدو مبهماً، إذا ما قورن بالوضع الإدراكي لهذه التوكيدات، يشتمل، فضلاً عن هذا، على جوانب حقيقية جداً من الخبرة. فمن غيرها تفقد توكيدات الحقائق قوتها غالباً لأنها تنطوي على معنى الكل، كما تفقد القدرة على الإطلاع على رموزه التي لا تعد ولا تحصى، وصلاته وتضميناته التي تبقى في الخلفية وتحدد، على الرغم من ذلك، ما إذا كانت توكيدات النص وفحواه قد تم إدراكها أصلا.

وقد يواصل الموضوعي اعتقاده ان هذا التركيز على «الكثير» من الفهم يجعل الهرمنيوطيقا الفلسفية لا إدراكية وذاتية لذا سيكون من الضروري في التفسير اللاحق لتفصيلات مفهوم الفهم عند غادامر تبيان ان الموقف لا يمثل عقيدة غامضة، وإن من الممكن تحديد هذا

الـ «أكثر». ويستند تحليل غادامر استناداً واضحاً إلى مثل هذه العناصر الإدراكية المهمة في التراث الفلسفي مثل مفهوم التدبر phronesis عند أرسطو، كما انه يدعم نفسه بالكثير من الأسباب المستنبطة من دروس التجربة الفلسفية.

ثانياً - حدود الموضوعية

ما الذي يحفز الهرمنيوطيقا لتوسع نطاقها من دستور قوانين التأويل السليم kunstlehre إلى الفلسفة المتميزة؟ حينما يطلق هايدغر على محاضراته الشهيرة عنوان **«ما الميتافيزيقيا؟»** What is Metaphysics?، فإنه يقدم لغادامر مثالاً لهذا التفسير ويتسع فيه. ولا شك ان تركيز السؤال على الفعل «is» [يكون] في «What is Metaphysics?» يؤكد غموض الفهم الحالي لمادة الموضوع subject matter وربما زيفه. اذ يكتب غادامر قائلاً ان «معنى السؤال «ما الميتافيزيقيا؟» هو التساؤل عن ماهية الميتافيزيقيا حقاً بالمقارنة مع ما تعتقده الميتافيزيقيا أو ما ترغب ان تكونه»[٤]. ولا يعد الفهم حالة مواجهة مباشرة دائماً لمادة موضوع غير محددة بوضوح، كما انه لا يمثل جمعاً للمعلومات السليمة. فلفهم شيء من قبيل الميتافيزيقا، تكون هناك حاجة إلى التأويل. إذ ثمة فرق بين الوصول إلى فهم نص ميتافيزيقي معين، أو إلى حل مشكلة معينة في نظام ميتافيزيقي ما، والوصول إلى فهم الميتافيزيقيا بذاتها. ففي الحالة الثانية علينا ان نتساءل: لماذا تثار الأسئلة الميتافيزيقية وما المقصود بالأداء الميتافيزيقي (ضمن الوعي القائل ان التساؤل عن الميتافيزيقيا بهذه الطريقة التأويلية يمكن ان يكون بحد ذاته ميتافيزيقياً). وكلما كان السؤال أساسياً أكثر، استدعى ذلك فحصاً للسؤال نفسه وتأويله على نحو

---

(٤) H.- G. Gadamer, "Hermenentik als praktisiche Philosophie" In: *Zur Rehailitierung der Praktische Philosophie*, Vol. I, ed. M. Riedel (Freiburg: Verlag Rombach, 1972), p. 335 .

أفضل[٥]، وان «حقيقة» التأويل الناتج تتجاوز آفاق كونها دالة لصحة المعلومات المستعملة في التأويل، وإن الاعتبار الأهم هو ما إذا كان التأويل ذاته منتجاً أم لا، وما إذا كان يفتح أبعاداً للفكر ومسارات جديدة للبحث، أم لا.

وتختلف معايير الحكم على الفهم التأويلي عن تلك التي تطبق على التفسير الاستدلالي. وقد لا تكون أمثلة هذه التطبيقية المستنبطة من تفسيرات هايدغر للنصوص الفلسفية الدينية أمثلة جيدة على الدراسة السليمة، كما ان الوقت مبكر جداً على الحكم على قوتها الإنتاجية. وهناك مثال مختلف، يجده الفلاسفة الهرمنيوطيقيون مقنعاً أكثر[٦] وهو ممارسة التحليل السايكولوجي، إذ تبدو البرهنة على ان التأويل الذي يقدمه التحليل يكون حقيقياً أو زائفاً على نحو موضوعي، إذ تكمن «حقيقته» في قدرته على تعميق الفهم الذاتي للمريض، أي كونه يفتح عالماً جديداً من الإدراك الحسي الذاتي، ويتحقق التأويل ذاته من صحته للمريض من طريق إنتاجيته في انه يؤدي إلى العلاج النفسي والشفاء.

لذا يقدم التحليل السايكولوجي مثالاً على نوع الفهم الذي يمكن وصفه بأفضل صورة بأنه البحث الذي لا يمكن فيه تحديد موضوعية التأويل على نحو مستقل عن قيمة التأويل أو فائدته. والحق ان مفهوم «الحقيقية الموضوعية للمسألة» يعد معياراً أقل ملاءمة في هذه الحالة من

---

(٥) راجع:
Martin Heidegger, *Schellings Abhanlungs Uber das Wesen Der menschilchen Freiheit* (1809) (Tכbingen: Max Niemeyer, 1971), P. 13.

(٦) ينظر:
Paul Ricoeur, *De l'intereptation: essai sur Freud,*
وينظر أيضاً:
Jürgan Habermas, *Erkenntis und Interesse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1968), chap. 10 (Beacon Press, 1971) .
ترجمه إلى اللغة الإنكليزية Jereny J. Shapiro.

مفهوم «الفهم الذاتي المتزايد أو الأكثر إنتاجية» ولذلك تخفق نظرية الفهم الموضوعية، التي تصر على «الحقيقة الموضوعية للمسألة»، في تقديم عرض واضح جداً لظاهرة الفهم في عملية العلاج السايكولوجي. ولا يمكن للفلسفة الهرمنيوطيقية التي تعنى بطبيعة الفهم وشروطه، ان تقصر نفسها على تلك العلوم الطبيعية الصارمة التي تكون الموضوعية فيها سمة ذات وضوح أكبر، كما تبرهن المواضعات conventions الدقيقة فيها على ما يمكن أن نراه حقيقة للأمر. ولا بد لها من أن تأخذ بالحسبان تلك المجالات الفكرية التي لا يمكن فيها التثبت، دائماً، من صحة التأويل بمعزل عن أمور أخر مثل الإنتاجية أو قيمة التأويل الاكتشافية.

وحتى في حالة العلوم الأكثر صرامة، لا يمكن افتراض ان مفهوم الموضوعية بيّن بذاته. ويتوازى مع الشك الفرويدي بسطح الوعي شك مماثل بموضوعية العلم الواضحة عندما يعد العلم مؤسسة اجتماعية. كما ان هناك نقداً ماركسياً شائعاً (ويمكن تطويره، قطعاً، إلى حد كبير) يؤكد ان العلماء، ولا سيما في العلوم الاجتماعية، الذين يظنون انهم محايدون وموضوعيون، يعملون، في الحقيقة، تحت ظروف اجتماعية بطريقة تعكس فيها نزاهتهم الواضحة عن اهتماماتهم الاجتماعية حقاً[٧].

ويمكن التعبير عن النقد ذاته بلغة لا ماركسية من خلال الإشارة إلى ان الموضوعية في هذه العلوم تعتمد على تقبل نماذج معينة (مشكلات اعتيادية ومناهج ووسائل قياس وما شابه) مرتبطة بتراث معين. وحتى لو كانت هذه لا تمثل النماذج الوحيدة الممكنة أو المحتملة، فإن من الممكن القول انها مفضلة على وجه التحديد لأنها مرتبطة بتراث معين

---

(٧) راجع:

Jürgen Habermas, "Erkenntnis und Interesseg" In: *Technik und Wissenschaft als ' Ideologie '* (Frakfurt: Suhrkamp, 1973) ;

ولغرض الإطلاع على نقد غادامر لموضوعية العلوم الطبيعية ومناقشته للاهتمامات الكامنة خلف المعرفة العلمية، ينظر: .WM 427- 432

كما يمكن أن يكون التحصين [الترسيخ] entrenchment في تراث علمي معين معياراً مهماً لتفضيل نظرية بوصفها تمثل البساطة النظرية. وقد يزيد الارتباط بالتراث، مثلاً، من قيمته الكشفية.

ولتقريب هذه الفكرة من مصطلحات غادامر، يمكننا القول ان نوع الأسئلة المثارة في علوم معينة (علم الفيزياء أو الفيلولوجيا) يعد وظيفة التاريخ الفعال الذي يحدث فيه البحث، وان أحد الأسباب الصالحة وراء تفضيل أسلوب بحثي معين هو ارتباطه بالتراث، فضلاً عن ان الوعي الذاتي المتزايد حول هذه الارتباطات بالتراث سيزيد من القيمة الإنتاجية للنتائج في الكثير من الحالات.

وبذا تكون المعرفة المستحصلة من البحث العلمي مرتبطة بفهم ذاتي معين من طريق العلوم، ويكون ذلك الفهم بحد ذاته تأويلاً لا يمكن تأكيده بالنوع نفسه من البرهان الموضوعي الممكن ضمن البحث نفسه. وبذا فإن النظرية الهرمنيوطيقية التي تحاول تخطي إبعاد النزعة الموضوعية لا تهمل الموضوعية بالضرورة. ويبدو ان قصد غادامر لا يتمثل بإضعاف الموضوعية العلمية (أي التشكك بالنتائج العلمية) بل بتبيان حدودها فقط (ينظر WM 517-518). وبذا يعد عرض فلسفة غادامر الهرمنيوطيقية وصفاً لفاعلية الفهم عموماً وليس تقديم فلسفة علم ابستمولوجية أو منطقاً لتفسير العلم. ولا ترغب هذه الفلسفة بوصف فهم موضوع معين حسب، بل الفهم الذاتي للبحث الذي يشترط الأسئلة المطروحة،وبذا فإنه يشترط نتائجها.

ان العرض الوافي للفهم في هذه الطريقة يتطلب بحث نطاق واسع من «العلوم» ولا سيما اختبار تلك العلوم التي يلاحظ فيها الفهم والتأويل على وجه الخصوص. ولا يتعامل غادامر نفسه مع المحللين السايكولوجيين، بل يركز على العلوم الإنسانية وعلى التاريخ والفقه والفيلولوجيا على نحو خاص. وترى هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية ان تأويل النصوص الأدبية هو الأكثر نموذجية من بينها، وان الحاجة إلى

وصف المواجهة مع الفن على نحو وافٍ تزوده بأساس لتخطي أبعاد التعريف الضيق للحقيقة بوصفها توكيداً للحقائق. وفضلاً عن ذلك، يتمتع الفن الأدبي بأسبقية على الفن المرئي لأن الفهم كله، مثلما يرى غادامر، يحدث في اللغة بالنهاية.

ولا شك ان اتساع أفق اهتمامات غادامر لن يقلل من أهمية الأسئلة المتعلقة بإمكانية الموضوعية في التأويل. ومع ذلك ينبغي لهذه الأسئلة أن تتبع وصفاً أكمل للفهم كي لا تشوّه الظواهر.

ثالثاً - الفهم والتأويل والتطبيق

ليس من قبيل المصادفة أن يكون التمييز بين مصطلحي «الفهم» و«التأويل» في مناقشة غادامر أقل وضوحاً من تمييزهما في تحليل هيرش. وثمة مبدأ أساس في نظرية غادامر ينص على ان الفصل بين الفهم والتأويل محض تجريد. ويصر غادامر مراراً على ان الفهم كله ينطوي على تأويل «Alles verstehn ist Auslegung» (ينظر: WM 366, 373, 377) وتنبع هذه المسالة من الموقعية Situationgebundenheit الضرورية للفهم. ونظراً إلى سوء الفهم في موقع ما، تجده يمثل وجهة نظر - أي منظوراً ما - لما يمثله. ولا يوجد موقف لا منظوري مطلق (تناقض في المصطلحات!) يمكن من خلاله رؤية المنظورات الممكنة جميعها. إذ يمثل التأويل عملية تاريخية تعبر باستمرار عن المعنى المحتجز في الفهم، وعن معنى هذا الفهم لذاته وبذا لا يكون الفهم محض تكرار للماضي، بل يسهم بمعنى الحاضر (WM 370).

وفضلاً عن ذلك لا يوجد تأويل صحيح واحد فقط (WM 375) إذ يتضمن التأويل توسطاً مستمراً بين الماضي والحاضر. ويؤمن غادامر ان التأويل الأدبي، خصوصاً، لا يمكن أن يكون محدداً فقط بما يقصده المؤلف أو كيفية فهمه للعصر. إذ ان النص ليس تعبيراً عن ذاتية المؤلف

(WM 372-373) بل ان النص يظهر إلى حيز الوجود الحقيقي في حوار المؤول مع النص ويكون موقع المؤول شرطاً مهماً لفهم النص. وتكون المقارنة بين هذه الآراء الهرمنيوطيقية والآراء الموروثة مقارنة مذهلة حقاً. ويعتقد هيرش ان المزج الديالكتيكي الذي قام به غادامر لفهم النص subtilitas intelligendi وتأويل النص subtilitas explicandi قد أقحم غادامر في صعوبات منطقية:

> **لا ينتج عن محاولة طمس معالم هذا الفرق سوى إحراج منطقي لأبسط الأسئلة، مثل «ما الذي يفهمه المفسّر قبل ان يقدم تفسيره؟» وتتضح الصعوبة التي يواجهها غادامر في التغلب على هذا السؤال الأساس عندما يصل إلى وصف عملية التأويل. فهو لا يستطيع القول إن المؤول يفهم المعنى الأصلي للنص طالما أن القصد من ذلك سيكون التغاظي عن تاريخية الفهم. ومن ناحية أخرى لا يمكنه القول ان المؤول يفهم تفسيره اللاحق طالما ان ذلك منافٍ للعقل تماماً (VI 253).**

ولو كان هذان الاحتمالان هما الوحيدان الممكنان لكانت نظرية غادامر غير قابلة للفهم. ومع ذلك، هل وصفت عملية الفهم وصفاً وافياً بتقسيمها على لحظتين اثنتين: اللحظة الأولى الفهم، واللحظة اللاحقة التأويل؟

إن مناقشة حدود الموضوعية تجعل سذاجة هذا التحول أمراً مشكوكاً فيه، إذ لا يمكن أن يكون التوصل إلى الفهم الأولي محض نتيجة للتوضيح، لا توضيح سمات النص الباطنية حسب، بل توضيح فهم المؤول لكل من مادة الموضوع ونتاجه التأويلي. ويتشكل هذا النتاج من عوامل متعددة منها مثلاً: التراث الذي يمثله المؤول والتراكم التاريخي للتأويلات الماضية (والتي تشترط ما يعتقد المؤول انه جديد في قراءته) و«حالة العلم» المعاصرة (أي الأهداف والمناهج والثيمات... إلخ، المستعملة حالياً). ويزعم غادامر ان من غير الممكن إطلاقاً إزالة

هذه العوامل تماماً من فهم النص بذاته، بل لا يمكن سوى توضيحها إلى حد ما، والناقد الذي يتجاهل هذه العوامل في فهمه يكون أقل موضوعية لا أكثر موضوعية.

ويتجلى إخفاق هيرش في الاعتراف بموقعية الفهم وتاريخيته في نقده للـ«**الحقيقة والمنهج**» (VI 245 ff.) فهو يزيل كل نقاش يتعلق بما يشخصه غادامر بأنه «المشكلة المركزية في الهرمنيوطيقا كلها» أي مشكلة تطبيق النص: (WM 290 ff.). ومن الناحية التاريخية، عدّ تطبيق النص لحظة ثالثة للنص إلى جانب فهم النص وتأويله. ويمكن لنا أن نجد هذه اللحظة لدى أتباع الحركة التقوية(*) Pietists مثل ج. ج. رامباخ Rambach (معهد ساكر للهرمنيوطيقا، ١٧٢٣). ولكن على الرغم من الانصهار الكامل للفهم والتأويل الذي قامت به الرومانسية، ظلت لحظة التطبيق غامضة. لذا كان تطبيق النص ذا أهمية قليلة عند شلايرماخر والمفكرين اللاحقين وقد تجاهله هيرش. ان هرمنيوطيقا شلايرماخر، التي تتحاشى سوء الفهم، ترى التأويل علاقة ذات / موضوع يتم فيها جعل كل ما هو غريب في النص مألوفاً. لذا تختفي مشكلات التطبيق المتميزة حالما يؤدي هذا التآلف إلى ردم الفجوة الكائنة بين النص والمؤول. وبذا يتضح الاستعمال الذي يحقق الفهم كما في: الموعظة (في حالة الهرمنيوطيقا اللاهوتية) أو الحكم القانوني (كما في حالة الهرمنيوطيقا القضائية).

وغادامر نفسه لا يريد العودة إلى الوضع الذي تكون فيه اللحظات الثلاث متميزة تماماً، بل يؤكد ان التطبيق يعد جزءاً لا يتجزأ من الفهم كله. ومثلما يكون «الفهم هو تأويل دائماً»، يكون الفهم، على هذا النحو، «تطبيقاً Anwendung دائماً» (WM 292) وبذا يكون المؤول

(*) الحركة التقوية: حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن السابع عشر وأكدت دراسة الكتاب المقدس والخبرة الدينية الشخصية (م).

الأدبي في وضع مشابه لوضع المخرج المسرحي الذي يخرج دراما معينة للمسرح، أو لوضع القاضي في المحكمة، الذي يصدر الحكم. وينبع النص الأدبي والدراما والقوانين كلها من حقب سابقة، كما تكون هناك أحداث سابقة مماثلة لغرض تأويلها. ونظراً لأن الموقع الحالي لا يشبه مواقع التأويلات السابقة شبهاً دقيقاً على الإطلاق، لذا لا يمكن حتى للقاضي محض تكرار الحدث السابق. فلكي يكون عادلاً عليه، مثل غيره، أن يعيد تأويل تاريخ الأحداث السابقة المماثلة في ضوء العوامل الجديدة في السياق الحالي.

لذا تكون الأهمية التي يعزوها غادامر للتطبيق applicatio وظيفة مبدأه الأساس القائل ان من الخطأ إساءة تفسير قصد غادامر بأنه يلمح إلى ان المؤول لا يقرأ سوى معانيه في النص أو انه لا يفهم سوى معنى النص بالنسبة له (وليس النص بذاته) ومن الممكن أن يتمثل هدف التأويل بالفهم intelligere، أي إعادة بناء الأسئلة التي يمثل النص ذاته محاولة للإجابة عنها. لكن بينما لا يكفي للمؤول أن يفرض أسئلته الخاصة على النص فرضاً دوغمائياً، فإن السؤال الذي يمثل النص إجابة عنه سيفرض أيضاً المزيد من الأسئلة على المؤول شخصياً. ولن يتمكن القاضي من قصر نفسه على القراءة الحرفية للقانون بإفراط، اذا ما أراد تعزيز العدالة. وكذلك، لن يتمكن المؤول الأدبي من تقييد نفسه بالنبش التاريخي للمصادر والأحداث السابقة إلى حد كبير اذا كان يريد فهم المعنى الأدبي للنص. ويكون التطبيق، الذي يصر عليه غادامر، متضمناً في الفهم ولكن ليس بالنوع نفسه من التطبيق المتضمن في الأبستمولوجيا الموروثة. والمسألة لا تتعلق بتطبيق مفاهيم أو نظريات على موقع علمي أو سلسلة من الملاحظات. وفضلاً عن ذلك، لا يستعمل المصطلح بمعنى «العلوم التطبيقية» أو «التطبيق التكنولوجي». وينبغي لغادامر تفسير الكيفية التي يحدث فيها الفهم عموماً، لا الكيفية التي يطبق فيها الفهم على نحو سليم. ونظراً لأن الفهم يكون منغرزاً دائماً في الموقع، لا

تتعلق المشكلة بملاءمة مفاهيم متصورة سلفاً مع موقف ما، بل برؤية ما يحدث في الموقع، والأهم من ذلك هو رؤية ما ينبغي له إنجازه. ويرى غادامر ان الارتباط القائم بين الفهم والممارسة praxis وثيق جداً. ومع ذلك، لا يعد مفهومه للممارسة حديثاً: فهو يرجع إلى التاريخ الفعال في فلسفة أرسطو، ويمثله أيضاً. ولا يمكن فهم غادامر على نحو سليم إلا اذا تم تثمين التأثير الملحوظ للفلسفة الإغريقية في فكره، وبذا يستحق الارتباط الكائن بين الفهم والممارسة تفسيراً أوثق لتحاشي سوء الفهم الحديث.

رابعاً - الفهم والفهم التطبيقي

ان الفرق الحديث بين النظرية والممارسة، أي بين الفكر والفعل هو نظري أكثر منه تطبيقياً. ويكون الفرق تجريدياً إلى حد كبير ويعتمد تشعباً حاداً نادراً ما نراه في التجربة الواقعية. ومع ذلك تحدث الفجوة حينما يقارن التأمل بالنشاط الجسدي الذي ينطوي عليه القيام بفعل ما. ولا يقدم التأمل سبباً كافياً تماماً للفعل. والحق ان الحياة الاعتيادية تقدم الكثير من الأمثلة للفعل الذي لا يماثل النتيجة التأملية السابقة. ومن الضروري، دائماً، التمييز بين القرار الذي تم تمثيله بالفعل الواقعي. كما ان من المعقول رفض القيام بشيء والاعتقاد به بعد ان ظهر انه ينبع، قياسياً، من اعتقادات أخرى، على الرغم من ان التتابع الاستدلالي الذي يقول ان «ب» وفقط اذا كانت «ب» فعندئذ تؤدي «ج» بالضرورة إلى «ج»، إلا ان الاعتبارات القياسية تبين ان «الاعتقاد بـ«ب» لا يُستَتبع بالضرورة[٨].» ولا يعمل الاستدلال التطبيقي بالحياة الاعتيادية بالطريقة ذاتها التي يعمل بها السبب النظري.

---

(٨) راجع:
Gilbert Harman, *Thought* (Princeton University Press, 1973), P. 157.

وإذا أصبح الفرق بين النظرية والممارسة حاداً بمقدار حدة الفرق بين السبب النظري والفعل الواعي، فعندئذ تنطوي علاقتهما على مفارقة بالضرورة، ويدور السؤال عما إذا كانت هذه النقيضة المتطرفة تصف الممارسة فعلاً، أم لا. وقد أوحينا نحن أصلاً بالفرق بين الاستدلال التطبيقي والنظري، وقد لا تكون العلاقة بين الفعل action والسبب التطبيقي (حالما يكون لدينا فهم أكثر دقة لها) منطوية على مفارقة تماماً، فضلاً عن ذلك ان التأمل في إمكانية وصف الفعل نفسه بأنه عقلاني أو لا عقلاني يوحي بأن الفرق ليس مطلقاً تماماً. لهذا فإننا اذا لم نكن أفلاطونيين صارمين فإننا لا نستطيع التكلم عن الفعل العقلاني، من غير أن نعني بالضرورة ان الفعل نتيجة تأمل تام ومتوافق، بل اننا نعني ان الفعل يمثل إدراكاً فورياً لما هو ضروري في موقع معين، وما هو ملائم له [أي للموقع]. ويؤثر الإدراك الحسي التطبيقي تأثيراً واضحاً هنا. أما الفعل الذي يوصف من خلال الاستدلال الدقيق، والذي يفتقر في الوقت ذاته إلى هذا الإدراك الحسي التطبيقي، فإنه يبقى محتفظاً بصفة اللاعقلانية.

والحق ان الممارسة تشتمل على الفهم التطبيقي الذي لا يشكل استدلالاً محضاً حسب بل يكون منفصلاً عن الفعل في حد ذاته. ويشتمل الفهم التطبيقي على أكثر من محض معرفة القواعد العامة التي توجه الفعل. ولذلك كثيراً ما يعرف الأطفال قواعد اللعب في لعبة معينة (أي ان بإمكانهم ترديدها اذا سئلوا عنها). ومع ذلك فهم لا يفهمون بالضرورة كيفية لعب اللعبة وكثيراً ما يبقون مفتقرين، مثلاً، إلى القدرة على إنجاز الفعل على نحو سليم، وربما كان سبب ذلك انهم يسيئون فهم «الفوز بالجزء».

وتعد مهمة توضيح العلاقة بين الفهم والممارسة أمراً مهماً في هرمنيوطيقا غادامر، وتلعب فكرته القائلة ان التطبيق يكون ضمنياً في الفهم كله دوراً مركزياً. ولا شك في ان غادامر ليس متفرداً في رؤية

الموقعية الأساسية للفهم، ولا انفصاليته عن الأفعال والاهتمامات التطبيقية. إذ يؤكد لودفيغ فتغنشتاين أيضاً على الطريقة التي يكون فيها الفهم مرتكزاً على سياقات المعنى التي تقدمها له أشكال الحياة ومتشكلاً منها. كما انه لا يفكر في إمكانية دق أسفين حاد بين الفهم والتطبيق. ويؤكد في «أبحاث فلسفية» أن الفهم، بوصفه قاعدة، يكون في الوقت ذاته فهماً لكيفية تطبيقه (تنظر الفقرة: ٢٠٢). ويرى فتغنشتين ان تعلم قاعدة ما يعني إتقان تقنية ما، ويمكن القول ان ذلك ينطبق على تفسير غادامر للفهم.

ان القصد من محاولة غادامر الرامية إلى إيضاح الأواصر الرابطة بين الفهم والممارسة، مثلما تفعل محاولة فتغنشتاين، أن تكون تصحيحاً للمشكلة «النظرية» التي أثارتها النقيضة الفلسفية الواضحة بين النظرية والممارسة. ومع ذلك، فإن غادامر، على العكس من فتغنشتاين، يبحث في تراث فلسفي لمفهوم الممارسة الذي يتسم بقابلية تطبيق عالية، وهو يجد ذلك التراث عند أرسطو.

ويشير غادامر[٩] إلى ان أرسطو كان يرى الفرق بين النظرية والممارسة ليس، كحالة اليوم، فرقاً بين الفكر التأملي (أي Wissenschaft بمعناه الأوسع) وتطبيق هذا الفكر - أي، بين الفكر وشيء آخر. وعلى العكس من ذلك، كان الإغريق يرون ان الفرق يخص الفكر ذاته، وخصوصاً نوعين مختلفين منه: إذ نجد الفلسفة النظرية (التي ترى في الرياضيات - أي، دراسة اللامتغير unchangeable - غايتها، من ناحية والفلسفة التطبيقية أي دراسة المتغير changeable) من ناحية أخرى. ويرى أرسطو ان الممارسة

---

(٩) Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie," P. 326
وينظر أيضاً: WM 295 ff.

ليست نقيضة النظرية لأن النظرية ذاتها تعد شكلاً من الممارسة[١٠] فعند مناقشة الممارسة في ضوء المكانة التي يتمتع بها المواطنون الأحرار في Polis[*]، فإن هذا هو المعنى الوحيد للمصطلح، وإن كان المعنى الأكثر بروزاً. وعموماً فإنه يطبق على النطاق الحياتي بأسره bios، وعلى الإنسان بوصفه المخلوق الوحيد الذي يبدي prohairesis، أي القدرة على التفضيل والاختيار على نحو إدراكي. وتتمثل مهمة الفلسفة التطبيقية باستحضار هذه الصفة المتميزة في الإنسان إلى الوعي، بحيث ان بإمكان الناس عند ممارسة التفضيل والتمييز أن يكونوا مطلعين على نحو سليم على علاقة تفضيلهم للخير أو تمييزهم له. ويؤمن غادامر ان هرمنيوطيقاه الفلسفية قريبة من فلسفة أرسطو التطبيقية. إذ تشتمل كلتاهما على تفكير عام، إلا ان العمومية تحددها الحاجة إلى وثاقة الصلة بالاهتمامات التطبيقية. وان الممارسة التي يهتم بها أرسطو في «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»[**] Nicomachean Ethics هي الفعل الأخلاقي، في

---

(١٠) Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie," P.323 إذ يتطرق هنا إلى ذكر: Aristotle, *Politics* 132 b 21 ff، ينظر أيضاً: WM 430 - 431 إذ يشير غادامر إلى ان مفهوم النظرية الحديث مفقود تماماً، كما انه يّعرف غياب أو هامشية أي تطبيق للمعرفة (كما هو الحال حينما يحتاج العالم الطبيعي إلى معرفة جديدة من غير أن يفكر باستعمالاتها الممكنة، بالضرورة).

(*) تعني كلمة «Polis»، أصلاً، القلعة أو المعقل، إلا أنها صارت تعني الآن «الحياة المجتمعية التي يحياها الناس على الصُعُد السياسية والثقافية والأخلاقية» (م).

(**) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: أحد ثلاثة كتب ألفها أرسطو، أحدها «علم الأخلاق الكبير» وثانيها «علم الأخلاق إلى أويديم» وثالثها «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس». وقد اهتم العرب بـ«علم الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فترجموه واشتغلوا عليه؛ فقد كان أكبرها حجماً وأتمها موضوعاً وهو الذي ذكره أرسطو في مؤلفاته الأخرى. إلا أن شيشرون يعتقد أن هذا الكتاب هو لنيقوماخوس بن أرسطو وليس لأرسطو نفسه (ر. النظرية الأخلاقية للخير الأعلى لشيمشرون ك ٥ ب ٥).
وقد ترجم أحمد لطفي السيد هذا الكتاب عن الفرنسية (مكتبة دار الكتب المصرية، =

حين ان الممارسة التي يهتم بها غادامر هي التأويل (لا تأويل النصوص حسب، بل تأويل التجربة والتوجيهات العالمية أيضاً). ان ما تشترك به الهرمنيوطيقا والفلسفة التطبيقية هو التأمل في ماهية أشكال الفعل المختلفة. وترتكز كلتاهما على نظرية الممارسة من غير تناقض[١١].

كما ان هناك صلة أعمق بين هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية وفلسفة أرسطو التطبيقية، إذ لم يستنبط غادامر الفهم الذاتي لطبيعة فلسفته من أرسطو حسب، بل ان تحليل غادامر لطبيعة الفهم مرتكز على أخلاقيات أرسطو أيضاً. ويهتم «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» بمشكلة أثر العقل في الفعل، ولا سيما في الفعل الأخلاقي. ومع ذلك لا ينبغي له تصور مفهومي العقل والفعل على نحو تجريدي، والا لن تكون هناك طريق للتوسط بينهما. ويتمثل نقد أرسطو لمفهوم الخير عند أفلاطون ـ الذي يراه غادامر نواة الفلسفة الأرسطية ـ في انه عام وتجريدي أكثر مما ينبغي له وانه يغالي في تعيين هوية الفضيلة arete واللوغوس logos (WM 295, 491). ويقدم أرسطو وصفاً يقلب العرض الإفلاطوني لعلاقة العام والخاص قلباً جذرياً، ويعد أكثر صدقاً بالنسبة لظاهرة الفعل الأخلاقي. وتنبع أصالة هذا الوصف من اكتشافه للقدرة الإدراكية المتميزة من الأبستيمة episteme - أي الفهم التطبيقي تحديداً. ولا بد من توضيح هذا الفرق اذا ما أريد فهم نظرية غادامر لأنه يؤكد، بوضوح، ان معظم ما يقوله أرسطو عن الفهم التطبيقي يصح على الفهم عموماً.

ونجد ان الفهم التطبيقي (الحكمة التطبيقية) يجمع عمومية التأمل بالمبادئ مع خصوصية الإدراك الحسي في موقع معين. فهو يتميز من المعرفة النظرية (الأبستيمة) من حيث انه معني، بشيء شمولي ومتماثل

= ١٩٢٤)، بعد أن نقله بارتملي سانتهيلير عن اليونانية، وهو ينسبه إلى أرسطو. راجع مقدمة ترجمة الكتاب بقلم السيد. (م)

(١١) Gadamer "Hermeneutik als praktischie Philosophie," P.329, 343.

أزلياً، بل بشيء محدد ومتغير[١٢]. كما انه يتطلب التجربة إلى جانب المعرفة. ويكون، بهذا المعنى، شبيهاً بمعرفة الشخص الحِرَفي (التقنية) باستثناء ان الناس لا يملكون السيطرة على أنفسهم ومصيرهم بالطريقة التي يسيطر بها الحِرَفيُون على نتاجهم. وفضلاً عن ذلك تختلف الحكمة التطبيقية عن المعرفة التقنية على النحو الآتي: «بينما تكون للصنع making غاية أخرى تتعدى ذاته، لا يمتلك الفعل مثل هذه الغاية لأن غايته هي الفعل الجيد ذاته» (11 40b 6).

وعلى الرغم من ان الحكمة التطبيقية ليست تأملية محضة، أو حدسية محضة، إلا انها، ومثلما يقول أرسطو، حالة state «بفضلها تمتلك النفس زمام الحقيقة إثباتاً أو نفياً» (11 39b 11f.). كما انها، بوصفها لا حدسية، تشتمل على استدلال «التفكير المتروّي»، وبذا يميزها أرسطو على نحو دقيق عن الاستدلال الحدسي «لأن الاستدلال الحدسي ينطوي على مقدمات منطقية محددة لا يمكن عزو أي سبب لها» (11 42a 25). وفضلاً عن ذلك، لا يؤدي هذا التفكير المتروي، الذي يعرف بالاستدلال النظري، إلى التفسير والبرهنة العلميين:

> **والآن نقول: لا يوجد شخص يفكر تفكيراً متروياً، بأشياء غير متغيرة ولا بأشياء يستحسن عليه القيام بها، ولهذا السبب لا يمكن ان تكون الحكمة التطبيقية معرفة علمية أو فناً، نظراً لأن المعرفة العلمية تشتمل على برهنة، على الرغم من عدم وجود برهان للأشياء التي تكون مبادؤها الأولى متغيرة (لأن مثل هذه الأشياء جميعاً قد تكون بطريقة أخرى فعلاً)، ونظراً لأن من المستحيل التفكير، بتروٍ، بأشياء تتضمن ضرورة (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس 35-32 40a 11).**

ولا تعد الحكمة التطبيقية سبباً محضاً وبسيطاً، بل تشتمل على نوع

---

(١٢) *Nichomachean Ethics* 1142a 24 وقد جاءت الاقتباسات كلها من ترجمة Ross.

من الإدراك المتبصر، وليس الإدراك الحسي (للألوان والأصوات وما شابه) أي انها «إدراك مقارب للإدراك الذي نتصور من خلاله ان الشكل المعين الماثل أمامنا هو مثلث» (11 42a 25-30).

إن مفهوم التطبيق عند غادامر شديد الشبة بمفهوم الفهم التطبيقي طالما انه لا يعني تطبيق شيء ما على شيء ما، مثلما يطبق الحِـرَفي تصوره الذهني على المادة الفيزيائية، بل هو تصور لما هو موجود في واقع معين. وعلى عكس ذلك ففي المعرفة التقنية، أي فن الحِـرَفي الذي يمتلك معرفة يمكن تعليمها، لا يمكن تعليم الحكمة التطبيقية. كما ان الحكمة التطبيقية ليست حالة يمكن الاستدلال عليها، إذ ان «حالة من هذا النوع قد تنسى بينما لا تنسى الحكمة الأدبية» (11 40b 30). ويرى غادامر ان الفهم أشبه بالفهم التطبيقي من حيث انه ليس مسألة تأمل فقط بل مسألة إدراك وخبرة أيضاً. وتبين ظاهرة الحكمة التطبيقية ان الفكر والفعل (أو بلغة الهرمنيوطيقا، فهم النص subtilitas intelligendi وتطبيق النص subtilitas applicandi) يمثلان لحظتين منفصلتين تماماً، وانما يتحدان تماماً في فعل الفهم، اتحاداً ديالكتيكياً تحديداً.

ويوسع غادامر بنية الفهم الديالكتيكية هذه من خلال طرح فكرة ان الفهم والخبرة لا ينفصلان. ولكنه اذا أراد الجدل بشأن هذه المسألة، توجب عليه أولاً تجريد مفهوم «الخبرة» من التضمينات المضللة النابعة من التراث الديكارتي.

فالخبرة المتكررة Erfahrung كما يستعملها غادامر، ليست مضادة للإدراك عموماً، بل للتأمل الواضح الواعي بذاته (ولا سيما للفلسفة التأملية Reflexionsphilosophie وفلسفة هيغل). وبهذا المعنى يكون الفهم نفسه خبرة. وبناء عليه يتحدث غادامر عن نشاط تأويل الماضي بوصفه «الخبرة الهرمنيوطيقية» فهو يريد ان يوحي انه في التطبيقية الفعلية لتأويل التراث (Überlieferung) يتم تجريب التراث لا بوصفه شيئاً

انتهى وفرغ منه، بل بوصفه شيئاً ما يزال مهماً للحاضر (ينظر WM 340-344). بمعنى ان المؤول، في كل ما يفكر به بخصوص نشاطه حينما يتوقف عن التأويل ويتأمل طبيعة تأويله واستعماله، أي المواجهة الحقيقية للنص، يواجه معانيَ تكون حاضرة ما دامت تعني له شيئاً.

ولتوضيح مدى مفهوم «الخبرة المتكررة» Erfahrung (الذي يتخطى النطاق الاعتيادي لمصطلح experience الإنكليزي، والذي يفضل تركه حالياً بلا ترجمة والإبقاء عليه كما هو[١٣])، يقدم غادامر تحليلاً مثيراً لاستعمال اسخيليوس لعبارة «التعلم من المعاناة». إذ يؤكد غادامر ان اسخيليوس يرمي إلى أبعد من قوله ان بإمكان الإخفاقات والخبرات السلبية أن تؤدي إلى الحكمة، وإلى مسار الفعل الصحيح. وعلى الرغم من ان الملاحظة توحي بهذه الرسالة عادة، يقصد اسخيليوس توضيح أساس حقيقة مقولته:

ما ينبغي على الإنسان تعلمه من المعاناة ليس هذا وذاك، بل تبصر حدود الوجود الإنساني، أي رؤيا الحواجز التي لا تتخطى وصولاً إلى ما هو مقدس... ولهذا السبب فإن الخبرة المتكررة هي خبرة التناهي البشري (WM 339).

ويقصد بالخبرة المستحصلة من التجربة، بأدق معنى للكلمة، ان تعرف ان المرء ليس سيد الزمان والمستقبل. وان هذه الرؤية تقود الرجل

---

(١٣) يرى غادامر أن الخبرة المتكررة Erfahrung تشتمل على سلبية أساسية دائماً إذ ان "التعلم من الخبرة" يعني عموماً التعلم من نتيجة سلبية. ويمكن الاعتراض على ذلك بقولنا ان هناك خبرات إيجابية، وإن مصطلح الخبرة experience باللغة الإنكليزية يسمح بذلك قطعاً. ومع ذلك، يرى غادامر فرقاً بين الخبرة المتكررة Erfahrung والخبرة الثبوتية Erlebnis، وكلاهما يترجمان إلى "خبرة" experience. ويحلل غادامر المصطلح الأخير بقوله انه يوحي بـ "خبرة" متفردة، غير متكررة، وكثيراً ما تكون فوق الوصف، في حين ان المصطلح الأول يوحي بـ "خبرة" متكررة وتسمح بالتعلم التطبيقي لوحدها.

الحكيم إلى الانفتاح الأعظم على كل من تقلبات الحياة وواقع موقعه الفعلي.

ويعتقد غادامر ان السلبية التي تعد أساسية جداً للفهم المتولد عن الخبرة المتكررة هي التي تميزها تمييزاً جذرياً من المعرفة النظرية. والافتراض الطبيعي يقول ان التعلم من الخبرة يؤدي إلى معرفة ووعي ذاتي متزايدين. إلا ان غادامر يرفض هذا الاستنتاج وهذا راجع بالدرجة الأساس إلى انه يشعر ان هيغل يحاول النظر من وراء كتفه. وان الخبرة الفلسفية علّمت غادامر ان هذا النمط من الاستدلال من الممكن أن ينتج عنه افتراض معرفة مطلقة. ويرى غادامر ان كتاب هيغل **«ظاهراتية الروح»** Phenomenology of Spirit يطور ديالكتيك الخبرة بطريقة يتم فيها تجاوز الخبرة ذاتها، أي تحويلها إلى وعي ذاتي مطلق بالنظرية الفلسفية (WM 337-338).

ان غادامر، العازم على الإبقاء على رؤياه المتعلقة بتناهي الوجود البشري، يجد أنموذجه في تأكيد أرسطو على الموقعية في مفهوم الفهم التطبيقي فضلاً عن مفهوم الحقائقية facticity عند هايدغر (ينظر: WM 511). وبدلاً من الاعتقاد ان الخبرة المتكررة هي الوصول إلى الوعي الذاتي، مثلما يظن هيغل، يرى غادامر انها لا تنتج عن المعرفة الكبرى Wissen حسب، بل عن الانفتاح على خبرة أكثر (WM 338). وبهذا يبقي غادامر على لحظة الديالكتيك السلبية، أي مبدأ التغير الديناميكي - من غير ان يضطر إلى قبول الاعتقاد بأن الديالكتيك يشتمل على التقدم الضروري. وحينما يبقي غادامر على سلبية الخبرة المتكررة (بمعنى الإعتراف بتناهي الإنسان وتاريخيته: أي بعبارة أخرى الإعتراف بموقعيته الضرورية، بوصفها المبدأ المركزي)، فإنه يحول دون الهرب إلى اليقين الذاتي النظري الزائف، وإلى الدوغمائية المنهجية:

> **إن الانفتاح على الآخر يشتمل على الإعتراف بضرورة ان أدع شيئاً ما في نفسي يحاسب نفسي، حتى وان لم يكن هناك آخر**

يجعل هذا الشيء يحاسبني... ولا يجد الوعي الهرمنيوطيقي كماله في اليقين الذاتي المنهجي، بل في الاستعداد للخبرة الذي يميز الشخص ذا الخبرة من الشخص المقيد دوغمائياً (WM 343-344).

ولا شك ان إصرار غادامر على الانفتاح على خبرة أكثر، والاعتراف بالتناهي أمر يستحق الثناء لأنه يعرض الخداع الذاتي الذي تنطوي عليه الدوغمائية. أما السؤال الآخر فهو عما اذا كان هذا الانفتاح يعد معياراً للحكم على نتائج الفهم والتأويل، أم لا. أما اذا أريد تمييز الانفتاح من ضعف الإرادة فلا بد عندئذ من بعض التفسير، ليس لقدرة الفهم على الاحتمال حسب، بل لحقيقته أيضاً. وعلى الرغم من ان الفهم مرتكز على الموقع دائماً، يحاول الارتقاء على ذلك الموقع أيضاً ليقول شيئاً حقيقياً عنه. ولم يخفق غادامر في تحليل حركة الفهم هذه نحو اللغة. والحق ان مفهوم تلسين [لسانية] الفهم الذي طوره من مفهوم اللوغوس الإغريقي هو أكثر الإسهامات التي قدمها لتاريخ الهرمنيوطيقا أصالة.

خامساً - الفهم واللغة

يقصد بالخبرة الهرمنيوطيقية، في مصطلحات غادامر تحديداً، ما يشتمل على استخبار التراث. ولا تقتصر هذه الخبرة، مع ذلك، على المؤرخين أو الفيلولوجيين فقط، بل يمكن أن تكون لحظة في الفهم التأويلي كله. وحينما يتحدث غادامر عن المواجهة الهرمنيوطيقية مع التراث، لا يثير أية أسئلة أبستمولوجية محددة عن وسيلة ضمان معرفة الماضي. إذ ان مثل هذا السؤال يفترض سلفاً ان الماضي موضوع ماثل أمام ذات عارفة تجمع عنه المعطيات data من النصوص. ويحلل غادامر الظاهرة الأكثر فورية لاتصال المعاني عبر النصوص. فهو يكتب قائلاً «لا يعدو التراث Tradition محض اطراد Geschehen عرفه المرء

من خلال الخبرة ويتعلم السيطرة عليه، بل هو اللغة Sprache التي يمكن القول عنها انها تتحدث من داخلها، وكأنه، «أنت» «thou» (WM 340). ويكون التراث بعيداً عن كونه موضوعاً، بل يكون شديد الشبه بالشخص الآخر في الحوار.

وينطلق وصف غادامر للفهم الهرمنيوطيقي من ظاهرة قياسية، أي من علاقة «أنا ـ أنت» (thou - I) (WM 340 ff.). وتتمتع نقطة الانطلاق هذه بأهمية كبيرة لأنها تشير مجدداً إلى ضرورة عدم تحويل الفهم إلى علاقة أبستمولوجية بين ذات وموضوع. ويغرينا هذا القياس بالقول باشتراك علاقة الذات - الذات. ومع ذلك يعد هذا القول مضللاً لأن «ذات» غادامر ليست «عقلاً» ديكارتياً، أي، ذاتية باطنية يتوجب عليها، بطريقة غامضة، ان تنظر في الذاتية الباطنية للآخر الخارجي. وتفترض نظرية غادامر، على العكس من ذلك، تحليل هايدغر للدازين(*) Dasein بوصفه «الوجود، فعلاً، في العالم». وان الذي يتم تحليله في الخبرة الهرمنيوطيقية هو فعل الاتصال، ويكون المشاركون موجودين في عالم المعاني المشتركة سابقاً، أي انهم بعبارة أخرى يشتركون بلغة ما. ومقارنة بالنظريات الهرمنيوطيقية الأقدم والأكثر سايكولوجية، فإن إسهام غادامر يتمثل بإصراره على ان الفهم الهرمنيوطيقي ليس محض مشاركة غامضة تقوم بها الأرواح، بل هو الاشتراك بمعنى مشترك (WM 76).

ولا شك في أن بوسع الفرد معاملة شخص آخر على انه موضوع. والحق ان علاقة «أنا - أنت» تتخذ هذا الشكل عموماً. ويحلل غادامر

(*) الدازين: مفهوم جاء به مارتن هايدغر في الوجود والزمان (١٩٧٢) يشير فيه إلى أن الوجود الإنساني يجسد في بنيته الوجودية فهماً أونطولوجياً مسبقا للذات وللعالم الذي تجد فيه الذات نفسها. ولهذا السبب يعمل الدازين إسقاط نفسه في فعل الفهم وصولا إلى إدراك الذات التي تمثل انجلاء هذا الفهم أو انكشافه، وبالتالي يكون التأويل المتجذر في الفهم مستمدا من هذا الدازين (م).

ثلاثة أنواع من الأشكال الاشتقاقية التي على هذه الشاكلة، ويبين ما يقابلها من حالات في الخبرة الهرمنيويطيقية. ويتم في الشكل الأول تصنيف الشخص على وفق نوع الأفكار التي يكوّنها عن الآخرين. ويصنف الشخص الآخر في خانة التعميمات السايكولوجية المشتركة، والحقائق البديهية المتعلقة بالسلوك الإنساني أو الأعمال الأدبية غالباً، لا بوصفها أعمالاً متفردة بل بوصفها ممثلة لسمات السلوك الإنساني الأكثر عمومية وتقليدية (WM 341). ويغفل هذا النمط الأول، على نحو واضح، أثر المصنِّف في فعل التصنيف. فالمصنِّف ينأى مبتعداً عما يجري تحليله ويسلم بموضوعية تصنيفه.

أما الشكل الثاني لعلاقة «أنا - أنت» فهو أكثر تأملية من الأول ويعترف انه مثلما ان «أنا»، الذي يصنف الآخر، لا يجد نفسه موصوفاً وصفاً وافياً في هذه التصنيفات، وكذا حال الآخر الذي لا تعامله مثل هذه المعرفة معاملة وافية. اذ يتم الإعتراف بأن ذاتية الآخر لا تنتزع بل تبقى للآخر راديكالياً. وان هذا الإعتراف بآخرية (غيرية) otherness الآخر يجعل من الخبرة الهرمنيويطيقية لآخرية الماضي الراديكالية شيئاً ملازماً للاعتراف (WM 342). ويُصنف غادامر هذا الشكل الثاني من الخبرة الهرمنيوطيقية في خانة «الوعي التاريخي.» إلا ان هذا الشكل لا يصنف الماضي ضمن قوانين عامة بل يعترف بآخرية العصر الماضي ويعاملها بوصفها متفردة تاريخياً. وقد جاء هذا «الوعي التاريخي»، الذي يصنف معظم التفكير بالتاريخ في القرن التاسع عشر، من الرومانسية.

ويرى غادامر ان هذا النوع الثاني ينطوي على عيوب مشابهة لعيوب الأول ولا بد من نقدها وإبطالها، كما ان «الوعي التاريخي» ينسى دوره في فهمه للماضي، من حيث إخفاقه في إدراك حقيقة ان افتراض آخرية الماضي الراديكالية يعني افتراض ان المعرفة الحاضرة غير مشروطة تاريخياً ومطلقة. كما ان افتراض ان الماضي مادة مغلقة يمكن وصفها إجمالاً (وإثبات تفردها) يعني افتراض ان الحاضر يملك السيادة التامة

والكلمة الأخيرة على الماضي. ولهذا فإن الشكل الثاني يولد موضوعية مؤرخين معينين مثل رانكة.

أما الشكل الثالث من الخبرة الهرمنيوطيقية، وعلى عكس الشكلين الآخرين، لا يتعامل مع الماضي بوصفه موضوعاً يمكن تصنيفه إلى خصائص، أو بوصفه زمناً آخر تماماً ينطوي على قيم ما عاد الحاضر يشاطره إياها، بل انه يدع التراث يتكلم للحاضر ويدرك ان ذلك الكلام هو إخبار الحاضر بشيء من نفسه، ويطلق غادامر على هذا الشكل تسمية «الوعي الهرمنيوطيقي» (WM 343) وهو مصطلح لا يمكن ترجمته عملياً، ويقصد به وعي يمثل التاريخ الذي ما يزال فعالاً (أي، التاريخ الفعال).

ويعد هذا الوعي، أو الوعي الذاتي، هرمنيوطيقياً على نحو سليم جداً. ويمكن فهمه بأفضل صورة من خلال قياسه مع الشكل الذي يقابله من علاقة «أنا - أنت» كما انه يعد الشكل الأكثر موثوقية: فهو لا يعامل الشخص الآخر بوصفه موضوعاً أو وسيلة، ولا يحاول التسيّد على الآخر من خلال تعليق حقه بإصدار عبارة ذات معنى. (ويعتقد غادامر، اعتقاداً واعياً، بتحليل هيغل الشهير لعلاقة السيد - العبد). وعلى العكس من ذلك، يكون المرء منفتحاً على الشخص الآخر بسبب ما يريد قوله. ويؤكد غادامر ان من غير الممكن وجود اتصال إنساني حقيقي من غير هذا الانفتاح: «ان انتماء أحدهم إلى الآخر Zueinandergehren يعني، في الوقت نفسه، القدرة على سماع أحدهما الآخر دائماً Auf-einander- Horenkonnen» (WM 343). وهذا لا يعني بالضرورة الاعتقاد بما يقوله الشخص الآخر اعتقاداً غير نقدي بل ينبغي على المرء، وانطلاقاً من احترام الشخص الآخر، أن يحمل التزاماً نحو التفكير بما يقال وبأعمق صورة ممكنة.

ويعد الفهم شكلاً من أشكال الحوار دائماً: فهو حدث اللغة الذي يحدث فيه الاتصال. أما الفهم الهرمنيوطيقي فهو ظاهرة اللغة بالمعنى

الأوسع الذي يحضر فيه التراث الثقافي (الأدبي أو السياسي أو القضائي . . . الخ) ذاته بوصفه «لغة» (بالمعنى الأوسع للمصطلح)، وكثيراً ما يحضر بوصفه نصوصاً مكتوبة. ان تأويل هذه النصوص يعني الدخول في حوار معها. ويحدث الفهم عندئذ، بوسيلة هي اللغة: ويتصف الفهم هنا بما يسميه غادامر بـ«التلسين» [اللسانية]. وبذا تبتعد نظرية غادامر الهرمنيوطيقية عن الهرمنيوطيقا السابقة من خلال تحاشي ضرورة إيجاد «ردم» الفجوة بين الماضي والحاضر، أي بين النص والمؤول. ولم تعد هناك حاجة إلى افتراض مصطلح ثالث، مثل مصطلح التقمص empathy السايكولوجي، لغرض تقديم آصرة مشتركة بين حقبتين زمنيتين (أو بين ذاتيتين، في حالة المؤلف الأدبي والقارئ) تكونان مغلقتين لولا وجود هذه الآصرة. فالماضي والحاضر، أي النص والتأويل جزء من عملية اللغة المستمرة. وتتولد المعاني وتشكل تاريخاً للآثار يبرز فيه التأويل الحاضر ويسهم به أيضاً. ويقول غادامر ان «تلسين الفهم يعني تجسيد الوعي الهرمنيوطيقي» (WM 367).

ولا يعد التاريخ الفعال موضوع الفهم الهرمنيوطيقي بل انها اللغة، أي الوسيلة، التي يحدث فيها الفهم. وان امتلاك لغة ما يعني ان تكون في عالم ما، وهذا هو بالضبط ما يؤكده غادامر فيما يتعلق بزعم همبولت ان اللغة، او الاستشراف اللساني، يعد استشرافاً Weltansicht عالمياً أصلاً (WM 412). وبينما تحل هذه الوحدة بين اللغة والتراث مشكلات هرمنيوطيقية تقليدية بالجسر الذي يعبر الفجوة الهرمنيوطيقية، الا أنها تخلق مشكلات جديدة، ومنها مثلاً: كيف سيميز التأويل لغته واستشرافه العالمي من لغة الماضي التاريخي أو النص الأدبي الذي يؤوله واستشرافه؟ وغادامر نفسه يقول بوضوح ان «الكلمة التأويلية هي كلمة المؤول وليست لغة ومعجم النص المؤول» (WM 448)، فضلاً عن ان التركيز على تاريخية اللغة (أي، ربط اللغة بعالم تاريخي واستشراف عالمي بطريقة تكون فيها اللغة عاملاً للتاريخ الفعال المتواصل) يثير

مشكلة النسبية التاريخية مجدداً. ويبين غادامر بوضوح ان «كل ملاءمة للتراث تكون مختلفة تاريخياً» (WM 448). فهل سيتمكن «التحول اللساني» عند غادامر - أي، تحوله نحو اللغة وبعيداً عن سايكولوجية الذات / الموضوع - من تجنب النسبية الموروثة؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بالفحص المتأني لمختلف جوانب نظرية غادامر. وتتمثل الخطوة الأولى بالتأكد من ان مفهومه عن التلسين، بوصفه حواراً، قد تم فهمه على نحو سليم. ولا شك في أن بإمكان النصوص ان تكون شريكاً في الحوار بالمعنى نفسه الذي يشترك فيه الأشخاص بالحوار. ولهذا السبب قد يكون لمفهوم التأويل، بوصفه حواراً مع النصوص، نتيجة نسبية يكون فيها حوار المؤول مع النص محض حوار مع نفسه، أي تحول الحوار إلى مونولوج monologue داخلي من غير أي فحص خارجي لصلاحيته.

ويتوصل غادامر لتحليله هذا من المفهوم الأفلاطوني للحوار، ولا سيما من الممارسة الفعلية لأفلاطون في كتابة الحوارات. ومن المهم هنا ملاحظة ان الإجراءات العقلانية والسعي وراء الحقيقة هما هدف الخطاب الحقيقي في الحوارات الأفلاطونية. وفي الوقت ذاته لا تتخذ ذاتية المتحاورين فيه صفة الحياد. وبقدر ما يصل المتحاورون إلى الاتفاق يمكن للحوارات عندئذ ان تتواصل وتقترب من الحقيقة. وبذا لا يكون شخوص الحوارات محض أشخاص طارئين بل ان شخصياتهم وظروفهم تكون أساسية لتحقيق أي إنجاز إيجابي. ويثير سقراط نفسه للمسألة في جورجياس Gorgias حينما يتحدث إلى كاليكلس Callicles الذي يراه سقراط شخصاً ذا أهمية غريبة. ويمثل كاليكلس، وهو رجل الفعل man of action، نقيضاً لسقراط تماماً. إلا ان هذا التناقض يزيد من أهمية مواجهتهما لأنه اذا توصل متحاوران إلى اتفاق حقيقي على الموضوع، بعد ان كانا متعارضين منذ البداية، فعندئذ لا بد من أن تكون الحقيقة قد وطدت. ولن تكون النتيجة ذاتها منحازة

بفعل تحيزات خفية مشتركة وميول ذاتية للمشاركين من أجل الاتفاق على أسباب أبعد.

وتتحرك الحوارات الأفلاطونية أول الأمر نحو تعطيل الرأي الذي تم تقديمه doxa حتى يتواصل التساؤل الحقيقي من غير انحراف. ولهذا السبب لا يكون شركاء سقراط في الحوار، في أغلب الأحيان، من المفكرين الأكبر سناً والأكثر شهرة الذين يتميزون بالعناد، بل من الطلاب الأصغر سناً الذين يفترض انهم أكثر انفتاحاً على المسار الحقيقي للوغوس لأنهم أقل تمسكاً بالعقائد الجامدة.

وفضلاً عن ذلك، ينبغي على الحوار ألا يتلون بدوغمائية القائد الذاتية اذا ما أريد لحقيقة الحوار أن تسطع. وان الانفتاح على الحقيقة يشتمل على الاتجاه الشهير للجهل المُكتسب learned ignorance، الذي أطلق عليه كيوسانوس Cusanus في العصور الوسطى تسمية الجهل المتعلم docta ignorantia. ويتم تبني حالة الجهل من أجل إحداث شرخ في التحيزات غير المفندة المتمأسسة في التعليم. وإذا كان قائد الحوار، الذي يتساءل عن الحقيقة فعلاً، لم يتوصل لها بعد، فعندئذ سيتعالى الحوار على معرفة القائد الذي سيسير على هدي اللوغوس نفسه. لذا يمكن لغادامر أن يستنتج ان الحوار الحقيقي يعيق النزعة الذاتية: «ان ما ينبع من حقيقته هو اللوغوس، ولا يمكن أن يكون هذا اللوغوس ملكك أو ملكي بل انه يتخطى الرأي الذاتي للمشاركين في المناقشة إلى الحد الذي يبقى فيه حتى قائد المناقشة الشخص الجاهل دائماً» (WM 350). ويواصل غادامر تأكيده ان الذاتانية تعاق في الحوار الحقيقي أيضاً من خلال أسبقية ظاهرة «الاستماع» hearing (ينظر: WM 438 f.). وعلى العكس من الرؤية seeing التي يتمكن المرء خلالها أن ينظر باتجاهات مختلفة، فإنه لا يستطيع الاستماع باتجاهات مختلفة، بل ينبغي له الإصغاء ما لم تكن اللغة غريبة عليه أو انها محض ثرثرة. وحتى الثرثار التافه لديه طريقة لأسر المستمع ضد إرادته. ويوحي

الاستماع بالانتماء التام بطريقة يكون فيها المرء مأخوذاً بما يقال. ولا يُفَسَر المعنى على نحو اعتباطي، وتُسمَع الرسالة بوصفها عبارة لشيء محدد وليس لمجرد أي شيء كان.

ان للجهل المُكتسب أثراً في تفادي تهديد الدوغمائية في الوقت نفسه الذي يعمل فيه الاهتمام بحوار حقيقي، يتجه صوب مادة الموضوع، على تجنب النسبية التي تقحم في الحوار في حالة وجود آراء المتحاورين الذاتية. وتبقى ذاتية المتحاورين فعالة في الحوار لضرورة أن يتوصل كل متحاور إلى رؤية الحقيقة ومن موقعه، كما ينبغي له أن يتفحص نفسه ليكون منفتحاً على حقيقة مادة الموضوع المتعالية. ولا يتمثل المشروع هنا بتسويغ شيء قد تم اختياره أو اتخاذ القرار بشأنه أو تقييمه أصلاً، بل السعي وراء التوصل إلى قرار أو اختيار أو تقويم.

ومما لا شك فيه ان ظاهرة الحوار الأفلاطوني قد تغيرت لأنه، بدلاً من ان يكون المرء حاضراً في المشهد، صار هو يقرأ أو يسمع عنه فقط. وأفلاطون نفسه انتقد الكتابة لأنها تحطم حركة الفكر الطبيعية الديالكتيكية. فهل ان هذه المسألة تقلل من تأكيد غادامر على ان ديالكتيك الفهم الهرمنيوطيقي للنصوص المكتوبة يكون شبيهاً بالحوار؟ على المرء أن يتذكر ان بعض حوارات أفلاطون لا تمثل سوى تقارير للجدالات التي حدثت في مكان آخر. والأهم من ذلك كله هو ان أفلاطون نفسه كتب حوارات. وبينما ينتقد أفلاطون نوع الكتابة الذي يخفي خلفه الصمم الدوغمائي عن الكلمة المكتوبة سفسطائياً، فإنه يبرهن أيضاً إمكانية الكتابة ذاتها في أن تنتج الحركة الأصيلة للخطاب الحقيقي. وإن كان الحوار الأفلاطوني يتطلب متكلمين اثنين في الأقل، فإن السبب متجسد في الطبيعة الديالكتيكية للحوار ذاته، وليس في الحاجة البلاغية إلى حضور شخصيتين لغرض التفوه بالأفكار. وان حقيقة ان الكثير من محاوري أفلاطون الذين يتجادلون مع سقراط هم

محض أناس يتفوهون بكلمة نعم، لا تشير إلى فشل الفن، بالنسبة لغادامر في الأقل. إذ يبرهن مثل هذا الاتفاق الجاهز على شرط ضروري لمحاولة فسح المجال أمام مادة الموضوع كي تطور ذاتها، من غير التدخل في آراء الأفراد. ولا يمكن أن يغدو الحوار محض مسألة بلاغة مقنعة وإشباع ذاتي للفوز بالجدالات. فالغرض لا يتمثل بالفوز بالجدالات، بل بالبحث عن الحقيقة (WM 349).

وبناءً عليه يمكن في الفهم الهرمنيوطيقي استحضار النص إلى الحوار اذا كان المؤول يحاول اتباع ما يقوله النص حقاً، بدلاً من محض عرض أفكاره في النص (WM 253). وعلى الصعيد الأول يكون المعنى ممثلاً بما يقدمه المؤول لأن النص يطرح له سؤالاً وهو في موقعه التاريخي، ويقترب المؤول من النص محملاً بتوقعات معينة، أما على الصعيد الآخر، فيمكن أن يقال ان الإسقاط projection هو وظيفة النص نفسه لأن المؤول يختبر توقعاته إزاء النص. كما ان معنى النص لا يستدعي وجود المؤول إلا بقدر ما يكون النص نابعاً من هذا المؤول ومتعالياً عليه. وباختصار نقول ان النص يتحدث فعلاً، أي انه يبين ان المعنى الذي يتطلب اهتمامنا عبر توجيه الخطاب لنا بطريقة وثيقة الصلة باهتمامنا بموقعنا المحدد. فمثلاً، يكون النص، بوصفه جزءاً من تراثنا، أساساً لموقعنا بطريقة لا يمكننا أن نبقى غير مبالين به كما انه يستحوذ، في الوقت نفسه، على اهتمامنا لأنه صادر من منظور غير منظورنا. واذا لم نستخبر النص على انه الآخر، أي اذا خبرناه بوصفه شيئاً من ابتكارنا أو شيئاً مألوفاً لنا تماماً (شلايرماخر)، فإننا لا نكون مأخوذين بالنص أو هو لا يحظى باهتمامنا، ولما كان لديه أي جديد يخبرنا به. وفضلاً عن ذلك، لو لم يكن «النص» أي شيء سوى مونولوج مع الذات، لما استحوذ على اهتمامنا. واذا وجدنا أنفسنا محض مستمعين للكلام الباطني ventriloquism لفقدنا الاهتمام بما يقال أو لتحولنا إلى الإعجاب بصوت ذكائنا المحض.

ومثلما يحصل في حوار ما، إذ لا يكون المتحاورون مهتمين ببعضهم فقط وإنما بمادة الخطاب، يحصل عند قراءة النصوص أن يؤخذ المرء بما يقال، أي بمادة الموضوع. ويعد التركيز على الموضوع جانباً أساساً للفهم الهرمنيوطيقي، ويحذو غادامر حذو هايدغر في عزو أهمية مركزية لمادة الموضوع:

يشتمل الفهم، دائماً، على تأييد الرأي المطلوب فهمه إزاء قوة نزهات المعنى التي تتحكم بالمؤول. ويكون هذا الجهد الهرمنيوطيقي مطلوباً على وجه الدقة حينما نكون مأخوذين بمادة الموضوع. وإذا لم يكن المرء مأخوذاً بمادة الموضوع لا يكون بمقدوره فهم التراث على الإطلاق. ولعل ما ينتج عن ذلك هو اللامبالاة الكلية بمادة الموضوع من جانب التأويل السايكولوجي أو التاريخي لذلك الموضع الذي لا يفهم المرء منه شيئاً (WM 473).

إن المسافة بين المؤول والنص ليست المسافة بين الذات والموضوع، طالما ان النص قد دخل في أفق معنى المؤول. وقدر ما كان بإمكان النص مخاطبة المؤول، يكون بإمكان النص الوصول اليه بوصفه شيئاً لا بد من فهمه واستحضاره في حوار حول مادة الموضوع المطروحة.

سادساً - ما وراء النسبية؟

يعد الحوار محاولة للوصول إلى فهم حقيقي لمادة الموضوع. ان اهتمام الفهم بمادة الموضوع وبخبرة غزارة معنى التأويل ضمن هذا الصدد يعد علامة على لحظة التطبيق في الفهم. كما ان القصد من الزعم بأن الفهم يكون تأويلاً وتطبيقاً في الوقت نفسه هو تحاش للنسبية، ويمكن توضيح هذا القصد في ضوء تحليلات الفهم التطبيقي والحوار.

لا شك في أن التأويل، لو نزل إلى مستوى القول بأن «هذا ما يعنيه النص لي»، لكانت الحقول المعرفية الإنسانية والتاريخية في ضيق شديد، ولما كانت هناك أية أسس عدا التفضيلات الشخصية أو الأنماط المعاصرة لغرض الجدل حول تأويلات مختلفة أو متضاربة. ومع ذلك لا تعد جميع المواقف التي تعزوها نزعة الإطلاق absolutism ملتزمة بمثل هذه النسبية الراديكالية، ولكي نتحاشى التبسيطات المفرطة ينبغي لنا التمييز بين الصياغات الأقوى والصياغات الأضعف.

ونبدأ القول ان ثمة موقفين، في حالة النسبية، وسيكون بالإمكان بعدها إضافة المزيد من التنقيحات. والسؤال هو عما اذا كان يمكن صياغة موقف ما بطريقة عقلانية بما فيه الكفاية لجعله ممكناً، في الأقل. وهناك معنى ضعيف من معاني النسبية لا يعني فيه القول «**ان النص يعني كذا وكذا**» سوى: «**انه يعني ذلك لي**» أو «**انا أحب ان أقرأ بهذه الطريقة**». وبالمقارنة مع هذا النوع الذاتي من النسبية التي ينتج عنها استمالة الاتفاق عبر خطاب عقلاني، فإن من السهل صياغة موقف آخر على نحو عام جداً لا يؤدي إلى مثل هذه اللاعقلانية. ويمكن لنا تسمية هذا التحول بـ«السياقية» لأن التأويل يعتمد، بناءً على هذه السياقية، الظروف التي يحدث فيها، او انه يكون متعلقاً بها - أي انه يستند إلى سياقه (الأطر الخاصة أو مجموعات المفاهيم التأويلية، التي من ضمنها المناهج). وترى السياقية ان الجدال والتأمل العقلانيين لا يقفان عند تفضيلات المؤول الشخصية، بل على العكس. فعلى الرغم من ان خيار السياق لتأويل ما لا يحدده الدليل، من الممكن، والضروري، تقديم الأسباب التي تسوغ ملاءمة ذلك السياق بدلاً من السياقات الأخر. ونظراً إلى عدم وجود نص مطلق، تكون مختلف أساليب التأويل ممكنة. إلا ان هذه لا تمثل النسبية الجذري لأن السياقات كلها لا تكون ملائمة أو موسعة على نحو متساوٍ. وتنكر السياقية وجود خطوة أولى محايدة على نحو موضوعي تقدم منهجية غير مفندة. ولا تطلق على هذا الموقف

العام تسمية «النسبية» لأنه موقف يتمسك به كل من النسبيين وغير النسبيين[١٤].

وبذا فإن القول ان التأويلات تكون نسبية مع الموقع التاريخي - الثقافي للمؤول، ليس قولاً نسبياً بالضرورة. وتتطلب السياقية تسويغ الأسباب للتأويلات. ويمكن افتراض ان هذه الأسباب واقعية أو «موضوعية» مثل أي نتاج يولده الشخص الموضوعي.

وتعني الحقيقة التي تقول ان اختيار سياق التأويل يكون غير محدد ان من غير الممكن تسويغ إطار عمل المؤول تسويغاً تاماً مثلما يحصل مع «حقائق» معينة في التأويل ويكون اختيار السياق أو إطار العمل بعيداً عن الاعتباطية، على الرغم من ذلك. وحينما يتحدث غادامر عن الخبرة الهرمنيوطيقية يصف ممارسة التأويل الحقيقي، ولا يختار المؤول مجموعة من المفاهيم التأويلية لغرض «تطبيقها» اختياراً واعياً. وعندما يربط غادامر التطبيق باللسانية، بوصفها الوسيلة التي ينبع منها الفهم التأويلي، يوحي ان المفاهيم التأويلية تختفي مع اقتراب ظهور معنى النص. ولا تكون المفاهيم التأويلية ذات ثيمة على نحو واعٍ، كما لا يكون التأويل معنى ثانياً يرافق الفهم الأولي (WM 375).

وبذا يرى تفسير غادامر للسياقية ان الفهم التأويلي تشترطه الأفهام السابقة النابعة من موقع المؤول. ويمكن للمؤول جعل هذه الأفهام المسبقة واعية قدر ما يريد الدفاع عن ملاءمة فهمه، وتسويغ مشروعية

---

(١٤) قدم Charles Sterenson حججاً مشابهة في مقالته: "Relativism and Nonrelativisim in the Theory of Value," In: *Facts and Values* (New Haven: Yale University Press, 1963). تقدم هذه المقالة عرضاً للأسباب يعد أكثر وضوحاً من المقالة السابقة التي تحمل عنوان "Interpretation and Evaluation in Aesthetics" in *Philosophical Analysis*, ed. Max Black (Ithaca: Cornell University Press, 1950)، إذ يقوم Sterenson بتحويل المشكلة إلى سؤال عن «الاختلافات الفردية» (P. 365).

تأويله. ولما كان من غير الممكن ان يؤدي مثل هذا التأمل الذاتي إلى توضيح الأفهام ينبغي أن يبقى التأويل كله جزئياً partial أو سياقياً لأن مثل هذا التأمل الذاتي لا يمكن أن يؤدي إلى توضيح الأفهام السابقة جميعاً، على الإطلاق. فهل بإمكان المؤول الاعتقاد، على نحو يبعث على المفارقة، بأن تأويله ينطوي على رؤية حقيقية، وان هذا التأويل جزئي ومشروط؟

يرغب الفلاسفة بالقول ان اكتشاف المفارقة الفلسفية لا يمثل نهاية المطاف بل هو الذي يضفي على الأمور عنصر التشويق. ولا شك في أن من غير المجدي إثارة مفارقات لا ضرورة لها، إلا ان غادامر لا يعتقد بالمفارقة التي ينطوي عليها موقفه. ومن المحتمل ان تكون المفارقة ضمنيةً. فالمفارقة تكون متضمنةً اذا كان غادامر يؤكد الطابع الاشتراطي (الموقعية) للفهم كله ويؤمن أيضاً بأن التوكيد غير اشتراطي ومع ذلك، يؤكد غادامر باستمرار، أن:

حتى عندما نكون نحن، بوصفنا مفكرين متنورين تاريخياً، واضحين تماماً بشأن الاشتراط conditionedness التاريخي للتفكير الإنساني كله، وبذا نكون واضحين بشأن اشتراطنا نحن، فإننا لا نكون قد اتخذنا موقفاً غير مشروط إذ ان وعي الاشتراط لا ينفي بأية حال من الأحوال هذا الاشتراط (WM 424، ينظر أيضاً: WM 505).

ولا توجد نقطة استشراف [او موقف] غير مشروط، ولا حتى للهرمنيوطيقا الفلسفية. وينحو تأمل غادامر في الاشتراط منحى مشابهاً حينما يتناول مفهومي التلسين والتاريخية. فعلى الرغم من ان الفهم كله يحدث في اللغة، «فإن خبرة العالم اللسانية ما كان بمقدورها تكوين نقطة استشراف خارج ذاتها كي ترى ذاتها بوصفها موضوعاً» (WM 429). وليست هناك من طريقة لرؤية اللغة من وجهة نظر لسانية. وعلى هذا الغرار يعد الإنسان وجوداً منضوياً في تاريخ مستمر، ولا

توجد طريقة يخرج بها من التاريخ لينظر إلى التاريخ بوصفه كلاً واحداً.

ومجدداً نقول ان غادامر يرى ان الأخلاق الأرسطية تقدم نموذجاً للفلسفة التي تؤكد العقلانية من ناحية، والتنامي الإنساني من ناحية أخرى. ويختتم غادامر مقالته التي تحمل عنوان «في إمكان الأخلاق الفلسفية» بملاحظة ان:

> **أرسطو بإمكانه، بسبب ذلك، التعرف إلى اشتراط الوجود الإنساني كله في مضمون نظريته في الأخلاق، والذي من دونه تتحول نظريته هذه إلى حالة تنكر فيها مشروطيتها. ويبدو لي ان الخلق الفلسفي الوحيد الذي لا يكون بهذه الطريقة قادراً على المعرفة التفنيدية حسب، بل يجعل من مثل هذه التفنيدية مضموناً أساساً له، هو الخلق الملائم للطابع غير المشروط للأخلاقيات (KSI 191).**

وتبعاً لما تشير إليه المناظرة، تتمثل مهمة فلسفة أرسطو التطبيقية بأخذ طابع الإنسان المتغير بالحسبان. ومع ذلك لا يعني التحدث عن القدرة على التغير تأكيداً نسبياً على تقليدية أو اعتباطية كل ما يتعلق بالإنسان، فمثلاً هناك حقوق متغيرة في الوجود الإنساني. إلا ان غادامر يشير إلى ان أرسطو يرى ان الحقوق الطبيعية غير المتغيرة لا يمكن أن تعود إلا للآلهة. لأن الإنسان يؤمن بتغير حتى ما يكون حقيقياً في الطبيعة ـ مثل القول ان اليد اليمنى أقوى من اليد اليسرى (وهذا مثال أفلاطون المفضل) ـ يمكن أن يتغير من خلال تدريب اليد اليسرى مثلاً (KSI 191, WM 302 ff., 490f.). فالطبيعي لا يكون محض تقليدي أو ملائم. ومع ذلك، فإن الأمر أشبه بالحالة الأفضل التي تكون في كل مكان «واحدة ومتماثلة»، إلا انها، مثلما يقول أرسطو، لا ينبغي لها أن تكون «متماثلة» في كل مكان بالمعنى الذي يقال فيه ان النار تضطرم في اليونان بصورة مماثلة لاضطرامها في بلاد فارس (WM 302-303).

ويستنتج غادامر ان قوة مفهوم الحقوق الطبيعية عند أرسطو لا يمكن أن تكون دوغمائية نظراً لإمكانية تباين الحقوق الطبيعية. بل ان الفكرة تنطوي على وظيفة نقدية أو تنظيمية: فهي تمثل نقطة صالحة يمكن اللجوء إليها في زمان ومكان معينين حينما يتعارض حق مع حق آخر. ويعتقد غادامر ان جميع تصورات الإنسان المثالية عن نفسه تؤدي وظيفة مشابهة. ولا تعد هذه الأفكار أكثر من أفكار تقليدية لأن «طبيعة المادة» eine Natur der Sache تكون ضمنية في أي موقع. ولا يمكن تحديد طبيعة المادة هذه (كمفهوم الشجاعة مثلاً) إلا ضمن الموقع نفسه. ويرى أرسطو ان هذا ليس مفهوماً ثابتاً، كما ان المعايير لا تكون «مكتوبة في النجوم» بل ان المعايير تقليدية ونسبية ليس إلا. وفضلاً عن ذلك، يعد المفهوم محض خُطاطة تضفى عليها أولاً صفة العينية ([أو التجسيد] في الموقع الأخلاقي/ السياسي، أي في المواجهة مع متطلبات الممارسة الفعلية (WM 301-302).

وبناءً على هذه الأسباب لا يعتقد غادامر ان مفاهيمه الأونطولوجية للوقعائية التاريخية facticity والتاريخية ولسانية الفهم غير مشتملة على نسبية فلسفية عدمية. ومع ذلك لا يقدم غادامر علم الأونطولوجيا حسب، بل يطور نظرية التأويل الهرمنيوطيقية. وينبغي له اختبار هذه الهرمنيوطيقا الأونطولوجية اختباراً نقدياً إزاء المتطلبات المحددة للممارسة الهرمنيوطيقية ذاتها، ولا سيما إزاء ممارسة التأويل الأدبي. ويكمن التحدي في رؤية ما اذا كان بإمكان الفلسفة الهرمنيوطيقية تجنب المفارقة والسماح في الوقت ذاته بإمكانية الخطاب العقلاني حول التأويلات المصطرعة. فهل بإمكان نظرية هرمنيوطيقية مراعاة كل من الاعتراف بتاريخية التأويل وخبرة الحقيقة في الفهم؟

الفصل الثالث

النص والسياق

«يشعر الشاعر، بما يمتلكه من حساسية خلاقة ذات طابع محض، انه في قبضة حياته الباطنية والخارجية كلها، يتطلع حوله إلى هذا العالم، وبهذه الطريقة حصراً يكون الأمر غير معروف له: أي يكون حاصل تجاربه ومعرفته وحدسه وذاكرته وحاصل الفن والطبيعة جميعاً بالصورة التي تتجلى في داخله وخارجه - فكل شيء يبدو كما لو أنه يظهر للوهلة الأولى، وبذا يقدَم له بوصفه شيئاً غير محدد وغير متصوّر وذائب في الحياة والمادة المحض. والمهم جداً في هذا المثال ان الشاعر لا يتعامل مع الأشياء بوصفها مُسلّمات وانه لا يبدأ من أي شيء وضعي وان الطبيعة والفن، كما تعلمهما وكما يراهما، لا يتحدثان قبل أن تكون هناك لغة خاصة به»[١].

(١) «في الوقت الذي يوشك الشاعر فيه على الشعور بنبرة صافية لإحساسه الحقيقي المتردد صداه في حنايا حياته الباطنية والظاهرية، ويقلب طرفه في أرجاء عالمه متفحصاً، يبدو ذلك كله جديداً وغامضاً... أي، حاصل خبراته، معرفته، أفكاره، الفن والطبيعة.. كما تتجلى في باطنها وظاهرها ثم يذهب ذلك كله أدراج الحياة على نحو غامض وغير معقول. والمهم هنا انه لا يقبل بأي شيء في هذه اللحظة، إذا اقتضى الأمر، ولا ينطلق من أي شيء إيجابي يقول له ان الفن والطبيعة كانا كما تعلمهما سابقاً ورآهما قبل أن تكونا له بصفة لغة». هذا النص، الذي ورد بالألمانية أصلاً، اقتبسه غادامر عن: WM 445-446 [المترجمة].

تُظهر هذه القطعة المأخوذة من هولدرين أسباب رفض تحويل الشعر إلى خطاب اعتيادي، أو حتى إلى أدب خيالي. فمن الواضح ان الشاعر يعتقد ان الشعر لا يعتمد معاني مرسخة سابقاً Pre-established من أجل قوته الذاتية. وينبغي تعليق التعبيرات المألوفة والاستعمال الاعتيادي إذا ما أريد للشعر أن يرى الأشياء ويجعلنا نراها «للوهلة الأولى».

فالحقيقة الشعرية غير مستنبطة من الحقيقة الاعتيادية - بل من الممكن أن تكون الثانية مستنبطة من الأولى، ولا يتوجب علينا ان نفترض ان على الاستعمال الاعتيادي ان يكون معنياً بالحقيقة والزيف، بينما يعد الاستعمال الشعري مجموعة من العبارات الزائفة على نحو كامن التي لم تتأكد حقيقتها. كما لا يحاول الشعر ان يكون تكهناً، بل يعلق التكهنات الاعتيادية كلها والعالم الاعتيادي بحد ذاته، لأنه يفترض عالماً جديداً تماماً. وبناءً على هذا الرأي، تعد اللغة الشعرية أساساً للشعر، فهو يعمل من غير الرجوع إلى واقع شامل أو خارجي أو إلى اللغة اليومية. فالشعر يتعالى على هذه الأبعاد، ويكون انعكاسياً بالدرجة الأساس.

وإذا كان الشعر يحيل إلى ذاته self - referential كما توحي بذلك القطعة التي اخترناها في البداية، فالموقف يقود عندئذ إلى قضايا فلسفية مهمة. فمن منظورنا الاعتيادي جداً الذي نجد فيه إن ما يتأتى للغة هو المعنى فقط قدر ما تعمل هي على إيصال المعلومات وقدر ما تكون معنية بشيء ما. إذ يصعب هنا فهم الكيفية التي ستتمكن بها اللغة الشعرية من الإحالة إلى أي شيء، فهل يضفي شعر مثل الشعر المستعمل في عمل لويس كارول «**أليس في بلاد العجائب**» المعنى على الكلمات حتى تعني الشيء المراد بها؟ أليس تفسيره اعتباطياً على حد سواء؟

لذا تتعامل نظرية التأويل الهرمنيوطيقية، كما وصفناها، مع السؤال الثاني بمباشرة أكبر مما مع الأول. ومع ذلك، فستراتيجية البدء بطبيعة

الفهم ليست من غير مغزى لنظرية الشعر وللقضايا التقليدية للجمالية. إذ ان كتاب غادامر «**الحقيقة والمنهج**» نفسه يبدأ بمناقشة مطولة لتاريخ الجمالية ولا يطور النظرية الهرمنيوطيقية تطويراً متميزاً إلا عند النهاية. ولعل الاعتقاد ان نظرية التأويل الهرمنيوطيقية جزء ضيق من الجمالية اعتقاد مضلل. فقد ظهرت الفلسفة الهرمنيوطيقية إلى حيز الوجود بسبب استيائها من إخفاق الجمالية في التعالي على معضلتها الأزلية ونزاعاتها حول ما اذا كان من الواجب تعريف الفن في ضوء الفروق التي بين الحس والفكر، العاطفة والإدراك، المتعة والتروي، الفورية واللا فورية، العينية والتجريد أو المحاكاة والتعبير أو الحقيقة والجمال. فالهرمنيوطيقا ليست جزءاً من الجمالية، بل ستكون الجمالية، على العكس من ذلك، جزءاً من الفلسفة الهرمنيوطيقية إلى حد ما.

قد يبدو هذا التحول مضاداً للحدسية، ولا سيما اذا افترضنا ان تأويل النصوص لا يبدأ إلا بعد توطيد معايير الأحكام الجمالية بطريقة نظرية مناسبة. فهناك تراث طويل وسفسطائي حول إثارة السؤال البلاغي الآتي: كيف يتأتى للفرد انتقاء عمل فني لتأويله قبل معرفة ما هو الفن؟ يوحي هذا السؤال باستحالة التطبيق من غير امتلاك نظرية أولاً. ومع ذلك الا يكون الأمر أكثر حدسية عندما نعتقد ان النظرية تحدث شرخاً في التطبيق وهي نفسها ستتطور بصفة تطبيق ينقي ذاته ويحورها؟ فالتطبيق يؤثر في ما يظهر بصفة نظرية وبإمكان النظرية، بالمقابل، التأثير في التطبيق لاحقاً.

ولكي نفهم المعنى الذي تجاوز فيه غادامر آفاق كل من الهرمنيوطيقا التقليدية (بوصفها منهج تفسير النصوص المقدسة exegesis) والجمالية التقليدية، فمن الممكن إدراجها في خانة الشعرية الهرمنيوطيقية. وبعد ذلك ينبغي لنا عتق الشعرية من المعنى الأفلاطوني - الأرسطي الضيق للمصطلح بوصفها نظرية شعر، في حين لا يعد الشعر سوى شكل فني واحد من بين الأشكال الأخرى. فإذا عُدت

الشعرية خلقاً وابتكاراً Poisis ضمن المعنى الأوسع لكلمة خلق making فعندئذ لن تكون بعيدة جداً عن التطبيق، وعن الفلسفة التطبيقية.

ان ربط الخلق بالتطبيق له مكانته في التراث الأدبي الإنكليزي ولهذا يحاول بن جونسون في (Timber) تمييز الشعر (حاصل قصائد المؤلف) عن نظم الشعر (تطبيقه عموماً). ويبدو، مع ذلك، ان فكرة جونسون عن الجانب التطبيقي الذي يقابل «الكدح» على نحو كبير، فكرة مختلفة نوعاً ما من التكون الإبداعي الاعتيادي الذي اقتبسناه من القطعة المأخوذة عن هولدرلين. فالمشكلة الفلسفية المتولدة في نظريات كلا الشاعرين حول نشوء genesis الشعر تخص علاقة اللغة الاعتيادية والشعرية. فهل تكون اللغة الشعرية متميزة كلياً عن اللغة الاعتيادية؟ وهل تشتمل كل لغة على شكل الحقيقة الخاص بها فضلاً عن شكل التعبير؟

ولا تبدأ الهرمنيوطيقا الفلسفية بقضية نشوء الشعر بوصفه صنعة craft معينة، بل بقضية الفهم عموماً، والفهم الشعري بوصفه حالة نموذجية صعبة على نحو خاص، فالشعر لا يمكن له ان يكون سوى عملية فهم. وعلى الرغم من ان هذا التعميم ينطبق على الشاعر، نجد أن النقاد هم الأشخاص الذين يقدمون معظم المعلومات اللازمة لبيان عملية فهم الشعر في عصر تأملي كعصرنا هذا الذي يؤخذ النقد فيه بالحسبان أكثر من الشعر. ولا ينجم عن وصف ظروف فهم النقد أولاً، ومن ثم معرفة ما يستتبع بعض المآزق النظرية الإضافية حول الشعر وحقيقته، أي استرجاعياً. فالأمل هو ان من الممكن تبديد هذا المأزق في النهاية من خلال معرفة الكيفية التي نبعت فيها من داخل عملية الفهم العامة ولماذا لا تعد مشكلة عند إعادة صياغتها من وجهة النظر تلك.

وتعتمد فلسفة غادامر الهرمنيوطيقية تحليل الحوار ولهذا التحليل نتائج مثيرة تتعلق بالفرق بين اللغة الاعتيادية واللغة الشعرية. فعندما ننظر إلى الشعر بمعزل عن الخطاب اليومي، فإنهما يبدوان عندئذ مختلفين

تماماً. ومع ذلك، فلو كانا مقصورين على بعضهما، كيف يمكن ان يكون التأويل الأدبي ممكناً عندئذ؟ وهل تعد اللغة التأويلية اعتيادية أو شعرية؟ فلكي يكون الحوار ممكناً لابد من وجود أساس مشترك للاتصال. ومع ذلك لا يكون الحوار مثيراً إلا اذا كانت هناك مسافة واختلاف معاً بين المتسائلين أنفسهم، وبين التساؤل والشيء الذي يثار السؤال بصدده.

وسنتناول في هذا الفصل فكرة الحوار عند غادامر في ضوء نتائجها لنظرية الشروط اللازمة لإمكانية التأويل الأدبي. فكيف يرسم الحوار حدوده الخاصة؟ ومتى يتوقف الحوار مع النص عن أن يكون محايثاً immanent أو باطنياً ويصبح متعالياً أو خارجياً؟ من الممكن أن تكون ستراتيجية إيجاد سياق للنص أمراً أساسياً للتأويل كله بوصفه شرطاً لإمكانية التأويل بالتحديد. ولكن كيف يتأتى لنا تحديد ما إذا كان العمل سيستقبل هذه السياقات أم لا؟ قد يقال عن الفن، بوصفه نتيجة طبيعية لمفهوم المسافة الجمالية، انه خال من السياق. وحتى لو تقبل الكدح، فما حدود هذا السياق؟ وهل هناك سياقات ضيقة أو واسعة على نحو مشروع؟ تعد هذه الأسئلة مهمة لمنهجية النقد. فالمشكلة تكمن في تفسير العلاقة المتبادلة بين ميل التأويل لرؤية اللغة مربوطة بسياق ما، وميل الشعر - بوصفه لغة محايثة تحيل إلى ذاتها، كما هو مفترض - إلى التحرر من السياقات المرسخة حد بناء سياق خاص به على نحو متفرد.

يرتبط الفرق الباطني - الخارجي - للخطاب التأويلي بالفرق بين الخطاب الشعري واللاشعري. فإذا لم يكن بالإمكان تحقيق الفرق الثاني بطريقة حادة واستقصائية، فعندئذ سيكون الفرق الأول نسبياً من الناحية الوظيفية فقط. وعلى العكس من ذلك، إذا لم يتمكن النقد التطبيقي من تقديم الدليل على إمكانية النقد الباطني المحض، فالاحتمال الأقوى هو ان الفرق الشعري - اللاشعري سيخدم حقاً أغراضاً تقويمية لا وصفية.

وبعد تحديد مصير الفرق بين اللغة الشعرية واللغة اللاشعرية، وبين محايثة النص الشعري والطابع السياقي للخطاب التأويلي والاعتيادي، ستتضح عندئذ مسألة حقيقة الشعر.

أولاً ـ تغريب الكتابة:

رقعة شطرنج دريدا الخالية من الأساس

هل يعد الحوار، وعلاقة عملية التكلم عموماً، أنموذجاً ملائماً لمهمة توليد نظرية هرمنيوطيقية للتأويل الشعري؟ وهل الحوار استعارة metaphor لعملية التأويل فضلاً عن كونه استعارة محدودة نظراً إلى الاختلاف الواضح بين التكلم والكتابة؟ فضمن الخطاب الفعلي، الذي يقابله الأدب المكتوب، يضع الموقف الذي تحدث فيه عملية التكلم ضوابط ملحوظة تماماً على تأويل المعنى، ويمكن لأي من المتكلمين رسم حدود الحوار في أية لحظة، وإذا كان أحد التعليقات «خالياً من السياق» فغالباً ما يكون من السهل نسبياً تحديد سبب ذلك.

وتكون مثل هذه المحددات المفروضة على السياق مفقودة في بعض المجالات المهمة، قطعاً، عندما يكون النص هو الشريك في الحوار. فهل يستطيع النص «إخبارنا» متى يكون التأويل «خالياً من السياق»؟ وهل يعد الحوار نموذجاً ملائماً للبحث الهرمنيوطيقي للنصوص؟ فطالما ان النص أبكم، لا يمكنه أن يكون نظيراً تاماً للشريك الحقيقي للحوار. كما ان المشكلة أكثر خطورة عندما يكون النص شعراً، حيث يتمثل الاهتمام الرئيس لبعض النصوص الشعرية حصراً بتعطيل الفهم الاعتيادي السابق كله، والسياقات الاعتيادية جميعها، وكذلك أي سياق مهما كان. ولكي نفهم ما الذي يزود سياق حوار ما بنص شعري، ينبغي أولاً أن نوضح توضيحاً نقدياً النظرية الهرمنيوطيقية التي تقول ان التأويل ليس إلا حواراً.

يرى غادامر ان الحوار يكون ممكناً من خلال شرط الفهم المسبق

من جانب المشتركين. ولا يشتمل هذا الفهم المسبّق على توقعات المشتركين بخصوص وجهة نظر أحدهما للآخر حسب، بل فهم مادة موضوع الخطاب والاهتمام بها أيضاً. والحقيقة التي تقول ان هذا الفهم المسبق يتحكم بالخطاب، لا تجعله لهذا ذاتياً نسبياً، بمعنى انه اعتباطي تماماً نظراً إلى أن مادة الموضوع ذاتها هي محور الاهتمام. كما ان حقيقة وجود الفهم المسبق لا تجعل الحوار دوغمائياً، لإمكان استحضار الفهم المسبق، في الحوار الحقيقي، إلى الوعي وفحص تشعباته في ضوء مادة الموضوع ذاتها. فإذا ظهر ان الفهم المسبق غير وافٍ، يمكن عندئذ كشف التحيز الذي يدخله على التأويل، وسيكون الطريق ممهداً أمام تأويل أعمق وهذه هي بنية جدل غادامر.

يمثل عمل غادامر منهجاً لتطوير رؤى تعود إلى «الوجود والزمان»، عند هايدغر، وتعتمد تحليلات مثل الفهم المسبق Vorverständnis. ومنذ ظهور عمل غادامر، قام فيلسوف آخر أيضاً بتطوير فلسفة هايدغر على نحو مثير وأصيل. إذ يمثل عمل جاك دريدا إعادة تفكير ممتاز بفكر هايدغر المبكر - أي بالأونطولوجيا الأساسية الظاهراتية الهرمنيوطيقية التي لا تؤثر في غادامر حسب - بل في كتابات هايدغر اللاميتافيزيقية المتأخرة أيضاً. ان هذه الأعمال المتأخرة التي قدمها هايدغر. وتصوب نظرها إلى ابعد من الغاية المتصورة للفلسفة وللتفكير التكنولوجي الحديث، نحو بداية جديدة كلياً. ودريدا متشكك في البداية الجديدة، وغالباً ما ينتقد هايدغر على بقائه محبوساً في الإستراتيجيات نفسها الخاصة بالاستعارات الميتافيزيقية التي يرفضها هايدغر نفسه.

ومع ذلك، يشاطر دريدا هايدغر الكثير من الجوانب، بالقصد نفسه المتمثل بكشف التراث الميتافيزيقي الغربي للحضور. إذ أعطت الميتافيزيقيا دائماً امتيازاً للحضور سواء على شكل حضور زماني أو على شكل تمثلات presentations حدسية، إذ كانت، بحسب تعبير هايدغر، انطو- لاهوتية طالما افترضت ان الوجود لا يُسوَّغ إلا إذا كان

مرتكزاً على وجود متعالٍ، تكون حاضرة مع ذلك. ويتشكك دريدا مثل هايدغر بامتياز الحضور المطلق هذا، كما يوجه نقده، مثل نيتشه وفرويد، إلى أية فلسفة (مثل فلسفة هيغل أو فلسفة هوسرل، والمنهجية العلمية عند سوسير أو ليفي - شتراوس أيضاً)، مؤكداً يقين الوعي المشدد على ذاته. وقدر ما يواصل هايدغر لجوءه إلى استعارات مثل «نداء الوجود» أو «منزل الوجود» أو «كلام الوجود»، يتشكك دريدا، مع ذلك، في ان هايدغر يواصل بحثه عن مفتاح ميتافيزيقي ليفتح له سر معنى الكينونة. لذا فهو يتشكك فيما اذا كانت نزعات هايدغر الخاصة ما تزال أونطو- لاهوتية. ولإبطال مثل هذه النزعات، يقدم دريدا استعارة أخرى «رقعة الشطرنج الخالية من الأساس» وهي لعبة ليس لها معنى يتجاوز ذاتها، من غير أساس عميق وتحتي يسندها ويتكلم من خلالها[٢].

فالتحيز الميتافيزيقي للحضور جلي تماماً في آراء دريدا الفلسفية القديمة والحديثة في اللغة. إذ تشكل اللغة، فعلاً، محور تفكير دريدا دائماً. فهو يواكب جدالاته السلبية المتعالية ضد الافتراضات الميتافيزيقية اللاواعية في اللغة ومن خلالها، أي بعبارة أخرى، في استعماله اللعوب للغة من خلال تحليلاته العلنية لاستعمال اللغة. وتختص واحدة من أهم تحليلاته وأشملها بالأسبقية الإبستمولوجية والأونطولوجية التقليدية المعطاة للكلام على الكتابة l'écriture. ونظراً إلى أن غادامر لا يصوغ نظريته عن الفهم على غرار أنموذج هايدغر حسب، بل أيضاً على غرار حوارات أفلاطون، ينبغي لنا أن نتساءل عما إذا كان تقد دريدا للأسبقية

---

(٢) Jacques Derrida, "Difference," in *Speech and Phenomenon, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans, David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973) P. 73.

وسنشير إلى هذا الكتاب من الآن بالرمز SP.

«الأفلاطونية» المعطاة للكلام هو نقد أيضاً لاستعمال غادامر للحوار بصيغة نموذج هرمنيوطيقي. فهل يبين تحليل دريدا ان فكرة غادامر ليست إلا استعارة، استعارة غير ملائمة للنصوص المكتوبة؟ أو هل تكون آراء غادامر ودريدا مكملة لبعضها لأن كلا المفكرين يشتركان في الهجوم النقدي نفسه على الافتراضات الميتافيزيقية بصدد الحقيقة والمنهج واليقين الذاتي المطلق؟ كما سيساعد التفسير الموجز لنقد دريدا لأسبقية الكلام في التعامل مع هذه القضايا.

فدريدا يرى أن إعطاء الأسبقية التقليدية للكلام على الكتابة تمثل انحرافاً ميتافيزيقياً يعزوه إلى أفلاطونية الموقف التاريخي - العالمي الحديث. فهو يستشهد، على سبيل المثال، برفض أفلاطون في محاورة «فايدروس» Phaedrus (277 E) للعب الطفولي الذي تمثله الكتابة، مقارنة بالكلام، الذي يعده أفلاطون جاداً وبالغاً[٣]. كما أنه يرى (على العكس من غيره الذين يعزون شك أفلاطون بالكتابة ببساطة إلى حقيقة ان الكلام كان قد بدأ لتوه يتجسد بشكله المكتوب في زمان أفلاطون، ولم تكن العملية متسمة بالكمال بعد) ان هذا الشك يشكل انحرافاً استمر إلى يومنا هذا. ويؤكد ان الانحراف ملحوظ على نحو خاص في اللسانيات التي، إذا سرنا في طريق سوسير، تفسر الكتابة بأنها محض اشتقاق من الكلام.

ويعد نقد دريدا لسوسير في كتابه عن **«الغراماتولوجيا»**[*] De La

---

(٣) J. Derrida, De La Grammatologie (Paris: Les Editions de Minuit, 1967), P. 73.

وسنرمز له من الآن فصاعداً بالرمز DLG.

(*) يُعرف جاك دريدا هذا المصطلح في كتابه «في الغراماتولوجيا» [في علم الكتابة] بأنه دراسة للأدب ولحروف الهجاء ولمقاطع الكلمات والقراءة والكتابة «قائلاً إنه يستند في ذلك إلى تعريف ليتريه Littre، وأنه لم يعثر على هذا المصطلح في هذا القرن إلا في كتاب غيلب Gelb الذي يحمل عنوان «درس في الكتابة: أسس =

Grammatologie مشابهاً لنقده هوسرل في «**الصوت والظاهرة**» Speech and Phenomenon. ويؤكد دريدا ان كلاً من سوسير وهوسرل مأخوذ بفلسفة الحضور التي تهدف إلى التحقق من حضور الذات قرب الذات. وعندما يحول هذا النوع من الفلسفة انتباهه صوب اللغة، يكون ملزماً بالتركيز على الكلام لأن الكلام يبدو ضامناً لحضور الموضوعات العينية في معنى كلمات الذات المتكلمة وتثبت النفس الذاتية نفسها في عالم الموضوعات عبر قدرة اللغة على الإحالة. ويبدو ان التغلب على خطر الخواء من المعنى يتم عندما يكون الإدراك الحسي والملفوظ متزامنين.

ولكن هل يضمن الكلام هذا اليقين؟ يحلل دريدا الجملة الآتية مثالاً: «أنا أرى الآن كذا وكذا شخص عبر النافذة»، في اللحظة التي أراه فيها حقاً (Sp q2f.). وباستعمال دريدا جدلاً مشابهاً لبرهان هيغل على فقر اليقين الفوري في الظاهراتية، يعارض الافتراض الواقعي الاعتيادي القائل ان الخطاب يفترض مسبقاً إمكانية الحضور الحدسي. وعلى العكس من ذلك، يؤكد ضرورة ان تتمتع الجملة، لغرض فهمها، بقابلية تطبيقية شمولية وبذاتية يتوجب عليها أن تفترض مسبقاً إمكانية غياب الحدس الفوري. وبعبارة أخرى، نظراً إلى أني أقول الجملة ونظراً إلى أن من الممكن لأي شخص يملك الإدراك الحسي الذي لدي أن يفهمها، يمكن أن يكون معنى الجملة جزءً من الجملة ذاتها وليس الحدس أو الإدراك الحسي المعين.

ومن الناحية التقليدية، تعد الكتابة اشتقاقاً متأخراً من فعل الكلام بوصفها غلاف الكلام أو قشرته التي ينبغي لنا تجسيدها من خلال قصد الوعي «ليعيش» مجدداً. ولهذا تمثل الكتابة غياب المتكلم ويمثل الكلام

= الغراماتولوجيا» A Study of Writing: The Foundations of Grammatology (١٩٥٢) / د. محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة / وسيرمز له المؤلف بالرمز OG (م).

حضوره. وعندما يعزو دريدا مثل هذا الرأي إلى هوسرل يحقق انشقاقاً أفلاطونياً. بين الجسد والنفس، بالشكل الذي يذكره في قياس «العباءة» الشهير:

> **«تعد الكتابة جسداً يعبر عن شيء ما فقط إذا تفوهنا فعلاً بالتعبير اللفظي الذي ينفخ فيه الحياة، أي إذا تم جعل مكانها زمنياً. والكلمة جسد لا يعني شيئاً إلا إذا كان القصد الفعلي ينفخ فيه الحياة ويجعله ينتقل من حالة الجهورية الخاملة إلى حالة الجسد المنفوخة فيه الحياة. ولا يعبر هذا الجسد، الملائم للكلمات، عن شيء ما إلا إذا كانت الحياة منفوخة فيه من خلال فعل المعنى الذي يحوله إلى جسد فيه روح ولا يتمتع بالاستقلال والإطالة سوى الروح والجسد. وهكذا، لا يحتاج إلى دال يشير إلى ذاته... وهذا هو الجانب التقليدي في لغة هوسرل» (SP 81, see DLG 52).**

وعلى الرغم من ان دريدا لا يقلب الأسبقيات إلا انه يتشكك بهذا الرأي التقليدي من خلال إيحائه بالرأي المثير القائل ان الكلام مشتق من الكتابة وليس سابقاً عليها. فهو يعتقد ان الكتابة غائبة أصلاً لأنها تفترض سلفاً غياب الموضوع وغياب الذات. كما يؤكد ان الكلام أيضاً يتطلب هذا الغياب، فهو يتطلب لا تساوقاً، أي اختلافاً، بين القصد والحدس، مثلما تفعل الكتابة بالضبط. ويرتبط هذا اللاتساوق مع حقيقة ان مسألة «أنا أرى كذا وكذا» ينبغي أن يفهمها الشخص الذي لا يمتلك الحضور أمام الإدراك الحسي المعين. إذ يمكن تفسير قصد المؤلف في ضوء إمكانية هذا الغياب فقط، وليس في ضوء القصد فقط، لأن هذا الغياب لا يولد الحاجة إلى التكلم أبداً.

ويذهب دريدا في تأكيده إلى أبعد من ذلك بقوله انه في الوقت الذي يكون فيه المصطلح المنطوق «أنا موجود» (I) معبراً عن اليقين الذاتي للحضور، فانه يفترض مسبقاً غياباً طالما ان له تطبيقاً شمولياً –

أي بعبارة أخرى، لعله يكون مفهوماً عندما ينطقه شخص في ذلك الوقت. وفي الحقيقة، يزعم دريدا ان هذه هي المسألة الكامنة وراء الأنا: «عندما أخبر نفسي بتعبير «أنا» - I am - فان هذا التعبير، مثله مثل أي تعبير آخر، بحسبما يرى ذلك هوسرل تكون له مكانة الكلام فقط إذا كان مفهوماً في غياب موضوعه، أي في غياب الحضور الحدسي - ويكون ذلك كله ضمن حالة غياب ذاتي أنا myself» (SP 95). ويشعر دريدا أن هوسرل، الذي يعتقد ان «الأنا» I - ذو طابع شخصي، ينتهك حرمة موقفه الخاص بعدم اعترافه ان كلمة أنا مفهومة حتى عندما يكون «مبدعها» خيالياً أو ميتاً (SP 96-97).

وهنا يبدو الكلام، مجدداً، مجسداً للظروف نفسها التي تميز الكتابة. فقد كان المؤلفون المحدثون في فرنسا، ومن بينهم موريس بلانشو ورولان بارت، يؤكدون ان المبدع، أي الـ «أنا» لا يحاول أن يجعل نفسه حاضراً في الكتابة بل يكون بدلاً من ذلك غائباً أساساً[٤]. فالكتابة تمثل موت الـ«أنا»: أي، تشهد على النزوع إلى معاملة الأعمال وكأن مبدعيها قد ماتوا، حتى عندما يكونون على قيد الحياة، أو تشهد العقيدة الشكلية للنقد الباطني التي تقابلها إعادة البناء السايكولوجي للمؤلف. ومن الممكن تسويغ مثل هذه الإستراتيجيات التأويلية قطعاً في ضوء الفن الأدبي إذ يرغب المؤلف قبل كل شيء في أن يقف كتابه على المزايا التي يتمتع بها. وقد وجد بلانشو ان أسطورة أورفيوس Orpheus ذات دلالة كبيرة فيما يتعلق بالكتابة الأدبية. إذ ينبغي على الفنان النزول إلى غياهب هادس [عالم الأموات] Hades - أي، عليه أن يواجه الموت ويواجه عدمه كي يجعل الفن ممكناً.

ومع ذلك، تبدو الفكرة التي تقول ان الكتابة تسبق الكلام

---

(٤) Maurice Blanchot, *L'espace Littetaire* (Paris: Gallimard, 1955) ; see: Roland Barthes in "Sur Racine" and "Writing Degree Zero".

فكرة متطرفة، وربما تكون أكثر جدلية مما هي فلسفية في قصدها. وكل ما ينتج عن تحليل دريدا هو الغياب الممكن لما يتحدث عنه. وهو نفسه يعترف بعدم وجود شيء في فكره يضطره إلى إعطاء الأسبقية للعلامة المكتوبة على العلامة المنطوقة. وذكر دريدا في الغراماتولوجيا ان عبارته «ان اللغة هي كتابة» أولاً (DLG, 55) تتطلب بعض التعديلات. ويذكر الهامش ان اعتبار هذه الأسبقية ذات طبيعة نشوئية هو أمر «مشكوك فيه» (DLG, 77)، وهذا هو مصدر الشك الأول. ويمكن أن نضيف إلى ذلك ان مثل هذا الافتراض خاطئ على ما يبدو. فالأطفال يتعلمون الكلام قبل أن يتعلموا الكتابة، والكتابة تطور متأخر لأي ثقافة، ومع ذلك يعترف دريدا ان مقصده ليس نشوئياً ولا تاريخياً (SP, 103). أما المصدر الثاني للشك فهو في تعريفه للكتابة الذي يعد واسعاً للغاية ويعطي نطاقاً شاسعاً من الظواهر بدءًا من وضع العلامات على الورق وصولاً للرسم والموسيقى والنحت والرياضة وغيرها (DLG, 19).

والسمة المثيرة في فكرة دريدا عن الكتابة هي انه حالما تدرك البلاغة الجدلية، وحالما يفهم الامتداد extension العام للمفهوم، يمكن اعتبارها عندئذ مكملة مهمة لنظرية غادامر. وهذا راجع، أولاً، إلى أن الأمر يدفعنا إلى أن نكون أكثر حذراً عندما نقول ان النص «يتكلم» إلى مؤوليه، وتلك عبارة قد تبدو ميتافيزيقية أو حقيقية أكثر مما ينبغي لها، فضلاً عن ان تأويله «للذات المتكلمة»، بوصفها «أنا» غائبة على نحو واضح أكثر إمكانية مهمة ينبغي أخذها بالحسبان في أي وصف للغة. ومن ناحية أخرى ان تفسيره لظروف الكتابة يشمل فعل التكلم أيضاً. واستناداً إلى ذلك يمكن القول ان الكتابة، وانطلاقاً من المعنى الواسع والضيق لمصطلح دريدا التقني، توصل إيصالاً أصيلاً مثل التكلم بالضبط. أي ان دريدا، من خلال رفضه لفكرة ان الكتابة لغة ميتة ينبغي لنا إعادتها إلى الحياة بفعل مقاصد القارئ، ومن خلال كشفه للانحياز

الميتافيزيقي الذي ينطوي عليه التفكير بالكتابة بوصفها عباءة مهملة، تغلب على الاعتراضات التي أثارتها ضده فكرة الحوار مع النص المكتوب. ولم يعد السماع والقراءة غير شيئين متناظرين، لأن السماع نوع من القراءة أيضاً - أي، تأويل لشمولية المسألة في ضوء عينية [تجسيد] الموقف.

ولا شك في ان فكر دريدا أكثر تطرفاً من فكر غادامر، إلا ان هناك أيضاً جوانب أوسع اتفق فيها نقد دريدا للفكر المعاصر مع غادامر. فعلى الرغم من حقيقة ان عمل غادامر الرئيس سبق معظم الحركة البنيوية الفرنسية، وتبعه دريدا (رغم قيامه بتقديم نقد ما بعد بنيوي) يبين موقف دريدا البنيوي تعارضاً مع الفكر الهرمنيوطيقي أكبر مما يُتوقع. إذ يناقش في إحدى مقالاته الرئيسة، **«البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية»**[٥] La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines اختلافه مع بنيوية ليفي- شتراوس. وبدا قصده الرئيس وكأنه تعليق على عنوان غادامر الساخر **«الحقيقة والمنهج»**: يذهب ليفي شتراوس في الاتجاه السليم من خلال فصل الحقيقة عن المنهج إلا انه يخدع نفسه بالاستمرار بالاعتقاد بان ذلك المنهج سليم وفعال يضمن لمشروعه صفة المشروعية والعلمية (ED, 417, 426f). ويتفق دريدا مع ليفي شتراوس بصدد عدم وجود حقائق ضرورية، وإنما تأويلات فقط، إلا انه يؤكد وجود تأويلين مختلفين «للتأويل»، أولهما، تأويل ليفي شتراوس، وهو ما يزال تأويلا مأخوذاً بميتافيزيقية الحضور ويأمل في ان دراسة المجتمعات البدائية سوف تكشف للإنسان أصوله الضائعة والتركيب العميق والمبهم للوجود. ويتضح من توق ليفي شتراوس الشديد إلى الماضي واهتمامه بالموضوعية العلمية أن لديه

---

(٥) In J. Derrida, *L'ecriture et la difference* (Paris: seuil, 1967).
وسنرمز له من الآن بالرمز ED.

التزاماً أونطولوجياً نحو البنى التي وضعها وعلى نحو أكبر مما يعترف به، كما أنه ما يزال يحلم بالكشف عن النظام الأساس أو حقيقة الأشياء.

أما التأويل الآخر للتأويل، وأعني به تأويل دريدا، فلم يعد بحثاً رومانسياً، أو تواقياً، عن أصول الفكر وأسسه، بل انه أكثر نيتشوية من تأكيده على عدم وجود أي شيء أكثر من التأويل وان التأويل ليس إلا لعباً. ويعد مفهوم اللعب مفهوماً خطيراً يطوره غادامر أيضاً في سياق الجمالية، إلا ان دريدا يستعمله على نحو أوسع منذ أن أصبحت «رقعة الشطرنج الخالية من الأساس» رمزاً للبحث عن المعنى. ويعتقد دريدا ان ليفي شتراوس ليس شجاعاً بما فيه الكفاية للاعتراف بالرؤية النيتشوية القائلة ان اللعب بلا أساس وأنه مفتوح النهاية تماماً. ويحاول شتراوس، من خلال اعتقاده بموضوعية المنهج، أن يلعب اللعبة بأمانة، فهو يريد، بحسبما يعتقد دريدا، للعبته أن تكون مؤكدة un jeu sur من خلال «تحديد ذاتها بتعويض الأجزاء الحاضرة والمعطاة والموجودة» (Ed 427).

ويتسم مفهوم اللعب عند دريدا بسمة أساسية، ألا وهي نهايته المفتوحة. بمعنى ان اللعبة التي يجري اللعب بها، رقعة الشطرنج الخالية من الأساس، لعبة لا يمكن الفوز بها. وبالتأكيد قد تكون محاولة الفوز ضرورية رغم ان دريدا لم يقل ما إذا كان الجدل كذلك أم لا، إلا ان الفشل حتمي دائماً[٦]. ويتحدث دريدا عن أمر مشابه حول المحاولة التي قام بها هايدغر ونيتشه وفرويد لتدمير تاريخ الميتافيزيقا أو التغلب عليه. وتستعمل محاولة تدمير الميتافيزيقا بمصطلحات مأخوذة من التراث الميتافيزيقي، وتبقى، على غرار البقية، محتجزة في تناهي اللغة.

---

(٦) للإطلاع على مناقشة مفصلة لهذه المسألة، ينظر:
Marjorie Grene, "Life, Death and Language: Some thoughts on Wittgenstein and Derrida," *Philosophy In and Out of Europe* (Bekeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1967), esp. P. 148.

وبمعنى آخر، إذا تخلى المرء عن المفهوم الأونطو-لاهوتي للفوز، أي مفهوم الوصول إلى الاكتمال النهائي، فعندئذ بإمكانه أيضاً التخلي عن مفهوم الفشل قطعاً، ويكون لعبه من أجل اللعب فقط. ومن المحتمل أن يكون هذا هو التوكيد النيتشوي. إذ ان ما يؤكده هنا هو الاحتجاز الضروري في اللغة، وانفتاح اللغة على إمكانات جديدة. ويعد إصرار دريدا على الانفتاح openness مشابهاً لمفهوم الانفتاح عند غادامر، الذي ناقشناه آنفاً في الفصل الثاني. ويرفض كل من غادامر ودريدا إمكانية ونفعية التصور الذي جعل من الخبرة كلية. إذ يرغب غادامر بتحاشي مفهوم الاكتمال الهيغلي للخبرة (بيقين ذاتي. مطلق) وتحاشي غاية التاريخ النهائية. ويؤكد دريدا استحالة التجربة الكلية، لا بسبب الاستحالة التجريبية بل بسبب طابع اللعبة المتناهي. «فإذا لم يعد للتجربة الكلية أي معنى إذن فهذا لا يرجع إلى أن لا تناهي حقلٍ ما لا يمكن تغطيته برأي أو خطاب متناه، بل بسبب ان طبيعة المجال - أي، اللغة واللغة المتناهية - تقصي مثل هذه «الكلية». فهذا الحقل في الواقع، هو حقل اللعب، أي انه حقل التعويضات اللامتناهية في ختام مجموعة متناهية» (Ed 423). كما يشتق غادامر أيضاً مفهومه عن الانفتاح من اللا تناهي. ويصر كلا المفكرين على الانفتاح بوصفه ترياق الميتافيزيقا، ولا سيما لتفكر الغائي والأخروي eschatological ولافتراض نظام ضروري في تطور كل من التاريخ والفكر.

ثانياً - المحايثة والإحالة:
قوس ريكور الهرمنيوطيقي

يمكن توسيع نطاق أنموذج التأويل الهرمنيوطيقي ليشمل النصوص المكتوبة من غير مواجهة صعوبات كبيرة كتلك التي تنجم عن شرح الاتصال بين المتكلمين. ومع ذلك، تضع النصوص الأدبية والشعرية، من الناحية التقليدية، مشكلات خاصة بطريق الهرمنيوطيقا المتجهة

اتــجـاهــاً جــمــالــيــاً. ويــواجــهــنــا سـؤال أول حــول الــمــلاءمــة(*) appropriateness: هل يمكن ملاءمة تلك النصوص ملاءمة مشروعة في سياقات المعنى الذي يكون خارجياً على النص ذاته؟ وثمة صعوبة أخرى تتعلق بالمحايثة الغريبة لأعمال الفن: هل تشكل النصوص الشعرية سياق معناها الباطني المحايث الخاص بها، أو انها تحيل بالضرورة إلى ما وراء نفسها؟ لم يناقش غادامر المسألة المهمة المتعلقة بإحالة النصوص بشيء من التفصيل، ولكن قام بذلك فيلسوف هرمنيوطيقي هو بول ريكور. يحاول ريكور التوفيق بين الاهتمامات البنيوية المتعلقة باستقلالية النصوص والاهتمامات المتعلقة بالطابع السياقي للتأويل. وهو بذلك يقدم عرضاً للملاءمة والإحالة يستحق أن يقارن بغادامر. وتعد الكثير من بصائر ريكور مكملة لعمل غادامر في الكثير من الطرق القيمة، إلا ان هناك بعض النقاط المهمة التي تباعد فيها هذان المنظران الهرمنيوطيقيان. ونظراً إلى أن التقارب في الأسلوب والفكر بين غادامر وريكور يفوق التقارب الذي بين غادامر ودريدا، فانّ تسليط الضوء على اختلافاتهما أكثر فائدة من تبيان الاتفاق الملحوظ بينهما.

ان مسألة ان «أنا» مجهول في الكتابة / وان بعض الكتابة الشعرية تكون من غير سياق محدد، حد انها قد تدمر أي سياق توضع فيه / هي مسألة تجعل التأويل ضرورياً ومستحيلاً معاً. وقد أدرك ريكور الاختلاف المهم بين إحالة الكلام وتغريب أو تعليق الإحالة في النص. ويؤكد في مقالته «**ما النص: التأويل والفهم؟**»[٧] Qu'est-ce qu' Text?

(*) الملاءمة: هي الخاصية التي جعلها شليرماخر وبولتمان مميزة للتأويل، ويعرفها بول ريكور بأنها الخاصية التي يجد فيها تأويل النص اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها. (المترجمة)

(٧) Paul Ricoeur, "Qu'est - ce qu'un Texte ? Expliquer et comprendre," in

Expliquer et comprendre فكرة تتعارض مع التعامل مع التأويل بوصفه حواراً، واضعاً غادامر في ذهنه، على الرغم من ان المقالة بالدرجة الأساس صدام مع دلتاي:

في الحقيقة، لا تعد علاقة يكتب / يقرأ حالة خاصة لعلاقة يتكلم / يستجيب، ولا هي علاقة محادثة، أي أنها ليست حالة حوار. فلا يكفي القول ان القراءة حوار مع المؤلف عبر عمله، بل من الضروري القول ان علاقة القارئ / الكتاب ذات طبيعة مختلفة تماماً. فالحوار تبادل في الأسئلة والأجوبة ولا يوجد تبادل من هذا النوع بين الكاتب والقارئ، فالكاتب لا يجيب القارئ. . . والقارئ غائب عند الكتابة، والكاتب غائب عند القراءة (QT 182).

وريكور، مثل دريدا، يميز بحدة بين الكلام والكتابة، وهو لا يهدف إلى جعل الكتابة محض اشتقاق من فعل التكلم. ويؤكد، من خلال استقلالية الكتابة، ان الكتابة ليست تأملاً وتشبثاً بكلام سابق، ولا هي ترجمة لفعل الكلام أو قصد الكلام، بل هي ظاهرة متميزة، أي انها نتيجة لنقش الكلمات على نحو مباشر. ويرى ريكور ان الكتابة وفعل الكلام متساويان بالأصالة على الرغم من انه يتفكر حول ما اذا كان ظهور الكتابة المتأخر نسبياً قد غيّر علاقتنا بالكلام تغييراً أساسياً. ومع ذلك، فإنه يرغب عموماً بتجنب المسائل النشوئية والسايكولوجية.

وعلى أية حال، فإننا اذا علمنا رغبة ريكور بتحاشي النزعة السايكولوجية فعندئذ لن يكون جدله في أعلاه ضد الحوار. ففكرة الحوار مع النص لا تحتاج حواراً مع المؤلف كنتيجة ضرورية لها لأن اللغة تتكلم لذاتها سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة، حسبما يؤكد جدل

Hermeneutik und Dialektik, II (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970),181-200.

(سنرمز لهذه المقالة من الآن بالرمز QT).

ريكور وهو لهذا السبب لا يحتاج إلى إشراك المؤلف، إذ من الممكن إجراء حوار مع النص فقط،من غير وضع شخص وراء النص. ونظراً لأن ريكور يعترف ان التعامل مع المؤلف، وكأنه ميت، أثناء قراءة النص يعد إجراءً جيداً: (QT 183, 185)، فلا بد ان يعترف أيضاً ان بإمكان النص الإجابة عن الأسئلة اذا كان السائل يبحث عن الأجوبة. وبهذا المعنى ربما يكون النص شريكاً في الحوار أفضل من مؤلفه، نظراً لأن النص يقول دائماً ما يقصده ولا يغير رأيه مطلقاً.

وفضلاً عن الاختلاف المهم بين وظيفة الكلام الإحالية ووظيفة النص، يقر ريكور ان الملفوظ يشتمل أيضاً على سياق يحيط به ويضمن له إمكانية الإحالة. ويؤكد ان النص لا يمثل تأويلاً للحوار حسب، بل، في الوقت نفسه تأويلاً للإحالة. وفي الوقت الذي تعني فيه لفظة «يُحيل» في الكلام لفظة «يُبيّن» أو «يُظهِر»، غالباً، فأن السياق أو الموقف في الكتابة الشعرية يكون غائباً، كما في إمكانية الإحالة الظاهرية المباشرة. ومع ذلك، يذكر ريكور ان إحالة النص مُعتَرَضة، ولا يمكن وضع حد تام لها على الإطلاق، كما يرفض ما يسميه بـ«ايديولوجية النص المطلق» والتي يقال فيها ان النص متمتع بالاستقلالية والخلو من السياق:

> **سنرى ان لا وجود للنص من غير إحالة ما. من هنا ستكون مهمة القراءة، بوصفها تأويلاً، هي إقامة هذه الإحالة حصراً. وفي هذا التعليق الذي تؤجَل فيه الإحالة، يكون النص، بمعنى ما، «معلقاً في الهواء»، في أقل تقدير، أي: خارج العالم أو من دونه. وبفضل هذا الإلغاء الذي يطال ارتباط النص بالعالم يكون كل نص حراً بالدخول في علاقة مع النصوص الأخرى كلها، تلك التي تأتي لتحل محل الواقع الظرفي [الزماني والمكاني] الذي يظهره الكلام الحي.**
>
> **إن علاقة النص بغيره من النصوص - عند تلاشي العالم الذي**

نتحدث عنه - تولد شبه عالم خاص بالنصوص، هو عالم الأدب (QT 184).

رغم قيمة هذا القول الذي يفيد بأن إحالة النصوص إلى نصوص أخرى يخلق مادة الأدب، نجده لا ينصف تماماً ظاهرة الأدب الشعري. فوصف ريكور يلائم «الأدب» من جانب واحد من جوانب معنى المصطلح - أي «الأدب» الخاص بموضوع معين أو حقل معين (على سبيل المثال، الأدب الفيلولوجي الذي يتناول غوته). إلا ان هناك اختلافاً بين النصوص القريبة من بعضها جداً، أي النصوص الثانوية والظرفية، والنصوص الشعرية والابتدائية. وبسبب هذا الاختلاف الظاهري يتم التفريق، غالباً، بين النصوص الاعتيادية والنصوص المحايثة[٨] بين النصوص ذات السياق المعرف بوضوح أكبر والنصوص التي تبدو خالية من السياق، و«خارج نطاق العالم أو بدونه». ويمكن

---

(٨) ذكر غادامر فرقاً مشابهاً في مؤتمر عن الهرمنيوطيقا عقد في نيويورك في كانون الأول ١٩٧٠، وركز عليه آنذاك إزاء فرق ريكور، الذي كان حاضراً في المؤتمر أيضاً وتكلم فيه. وفي الطبعة الجديدة من «الحقيقة والمنهج» استعمل غادامر مثل هذا الفرق حينما تعامل مع تلك النصوص الأدبية التي تتعالى على سياقها التاريخي الأصلي وتتحدث إلى الأزمنة التي تليها على نحو أصيل ومعاصر (WM 538 ff.). ويطلق غادامر على هذه النصوص تسمية «النصوص السامية» لكنه كان يستطيع أيضاً التحدث عنها بوصفها نصوصاً «محايثة». وربما كان للمصطلح الأخير ضرر الإيحاء بأن العمل الفني مستقل عن تاريخ أثره، إلا ان المناقشة اللاحقة ستبين ان مثل هذا الفهم لـ «محايثة» لا يتولد بالضرورة، أما مصطلح «سام» فله ضرره الذي يتمثل في أنه لا يطبق على النصوص الأدبية أو الشعرية. (فثمة نصوص تكون سامية بسبب آثارها - مثل الصيغ العلمية الشهيرة أو الخطب السياسية أو معاهدات السلام - لكن لا توجد نصوص أدبية سامية). وهنا مجدداً نقول إن مصطلح «محايثة» هو المفضل لأنه المصطلح الأكثر شيوعاً في نظرية النقد الأدبي الأنجلو ـ أمريكية، ويستعمل بقصد قصر المناقشة على الأدب، في حين أن سمو العمل يعد وظيفة العمل لا وظيفة العلاقة السببية بين النص والأحداث الأخرى التي لها طبيعة مغايرة (مثل الأحداث السياسية).

القول عن هذه النصوص الأخيرة انها خارج نطاق العالم وبدون إحالة خارجية قدر ما كانت تحيل إلى ذاتها وتخلق عالماً خاصاً بها. ولا يمكن تحويل إحالة مثل هذه النصوص إلى محض علاقة لهذه النصوص مع غيرها، لإن مثل هذا التحول ينفي تفردها وفرادتها الأساسيتين.

ويحدد ريكور في واحد من بحوثه الأخيرة موقفه من النصوص «المطلقة» أو المحايثة باعترافه بوجود القليل من هذه النصوص، في الأقل: «لا يوجد سوى القليل من النصوص المعقدة التي تحقق فكرة النص من غير إحالة»[٩]. ونظراً إلى أن ريكور ما يزال يعتقد ان جميع النصوص لابد أن تكون عن شيء ما، لكن من غير وجود إحالة ظاهرية في هذه النصوص المتمتعة بالامتياز، لذا فهو يعتقد ان إحالة هذه النصوص ليست إلى شيء «في» العالم وإنما إلى العالم بحد ذاته. أو، بحسب تعبير هايدغر، ان الإحالة ليست إلى العالم وإنما إلى عالمية العالم[١٠] worldhood of the world. واهتم ريكور في مقالة أخرى اهتماماً مباشراً بالنصوص الأدبية ذاتها مضيفاً ان النص الأدبي يخلق «عالماً ممكن الحدوث»[١١].

ويبين هذا القول انه ليس معارضاً في الحقيقة، لفكرة المحايثة في

---

(٩) Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," *Social Research*, 38 (1971), P.535.

(١٠) يقارن هايدغر في Sein und Zeit (see P.85) [الوجود والزمن] بين العالم بوصفه المكان الذي يحصل فيه فهم الإنسان، وعالمية العالم worldhood of the word (أي الانكشاف الكلي الذي يمنح كيانات معينة داخل العالم معناها). ولا تعد عالمية العالم شيئاً يمكن الإشارة إليه، مثلما بإمكان المرء الإشارة إلى كيانات معينة، بل هو الكل الذي يتم افتراضه سلفاً في حقيقة تمييز معنى أو وظيفة أحداث معينة.

(١١) Paul Ricoeur, "La métaphor et le probléme central de l'herméneutique," *Revue philosophique de Louvain* (Febuary), 1972, P. 93 - 112.

النصوص الشعرية طالما انه يفسح المجال هنا أمام النص ليخلق عالمه الخاص به بدلاً من تضييق نطاق إحالة النص الأدبي إلى عالم الواقع اليومي والمعاني الاعتيادية المرسخة سابقاً. ولذا، يرغب ريكور أيضاً بالقول ان «العمل لا يعكس زمنه حسب، بل يكشف عن عالم يحمله بداخله» كما يعترف ان منفذنا إلى النصوص المحايثة أو الفردية تماماً منفذ فنطازي. ويتحدث ريكور أيضاً عن «قصد النص» ذاته، وهو بذلك يبطل بعض اهتماماته حول عدم ملاءمة مصطلح «الحوار»[١٢].

ولهذا السبب، لا تشكل اعتراضات ريكور الواضحة على الأنموذج الحواري انتقادات خطيرة لنظرية غادامر. ففي الحقيقة، تحذو نظرية ريكور بل نظرية غادامر في إبطال الجانب السايكولوجي لهرمنيوطيقا دلتاي (QT 200). كما ان ريكور يصارع من أجل تحويل اعتباطية المفهوم التأويلي للملاءمة الذي استعمله شليرماخر ودلتاي وبولتمان. إذ ان مفهوم الملاءمة الذي نجده لدى هؤلاء المفكرين يستتبع بالنتيجة ان مفهوم معنى النص هو ما يكتشف المؤول انه وثيق الصلة بمحور اهتمامه الخاص. وعندما يؤكد ريكور ان التأويل والتفسير ليسا قطبين متضادين متشعبين من نقطة واحدة بل هما مجدولان معاً، فإنه يأمل ان يبين ان لا حاجة لأن تكون الملاءمة اعتباطية.

وقد تمثل هدفه في مقالته «ما النص؟» في الأقل بتطوير ما يمكن تسميته بالهرمنيوطيقا البنيوية. ويقصد من هذه النظرية ضمان ان التأويل سيكون موضوعياً، وان الملاءمة لن تكون اعتباطية وإن كانت ضرورية، أي بعبارة أخرى ستمثل العبء الذاتي لسياق المؤول على النص. ولذلك تعتمد هرمنيوطيقاه البنيوية على دمج التأويل الشكلي والتأويل الزاخر بالمعاني. «أذا كان القصد هو قصد النص، عندئذ، واذا كان هذا القصد هو الاتجاه السالك أمام الفكر، فإن من الضروري فهم علم

---

(١٢) Ricoeur, "The Model of the Text," P. 544, 548, 549.

الدلالة العميق فهماً ديناميكياً تماماً، ولهذا أقول: ان التأويل يعني تحرير البناء، أي تحرير علاقات الاعتماد الداخلية التي تشكل الجانب الستاتيكي للنص، أما التأويل فيقصد به السير على هدي الفكر الذي يمهده النص، أي أن يشرع بالمسير في طريق وجهته النص» (QT 198).
فهل تكون هذه النظرية مسؤولة عن تأويل النصوص الشعرية، فضلاً عن النصوص الاعتيادية؟ إذ لا يبدو الفرق بين النصوص الاعتيادية والمحايثة أساسياً لإنصاف ظاهرة الأدب الفني ولفصل معنى كلمة «أدب» عن معنى «الأدبيات» الخاصة بمجال معين أو موضوع معين. . ومع ذلك، تخلق هذه المحايثة الشعرية، على وجه التحديد، مشكلة للأدب (بمعناه الثاني) الذي ينبغي ان يوضح النص المحايث ويؤوله. فكيف يمكن للنص الشعري تحديد أو ضمان موثوقية أو ملاءمة السياق التأويلي عندما يتعالى النص نفسه على أية محاولة تأويلية لربط هذه المحايثة مع الإحالة الخارجية؟ فمثل هذه المحايثة ستجعل أي ملاءمة تبدو اعتباطية. وينبغي لأية تأويلية أن تأخذ موقفاً من مشكلة علاقة السياق التأويلي بالنص الشعري.

ثالثاً - الملاءمة

يرى المعنى التقليدي للملاءمة أنها فعل منفصل يصبح النص من خلالها «وثيق الصلة» بالاهتمامات الحالية للمؤول. وهذا ليس المعنى الذي يقصده غادامر عندما يتحدث عن لحظة الملاءمة. إذ ينبغي عدم الخلط بين التطبيق Anwendung والملاءمة Aneignung حيث يكمن خطر مفهوم الملاءمة كما هو متصوَّر تقليدياً (ومفهوم «وثاقة الصلة» كما هو مستعمل حالياً) في ما توحي به من النزعة السايكولوجية والنزعة الذاتية، وكذلك في إيحائها بأن التأويل تحدده رغبات المؤول أكثر مما تحدده طبيعة النص.

تسعى هرمنيوطيقا ريكور البنيوية إلى تحاشي النزعة السايكولوجية

والاعتباطية من خلال جعل الملاءمة معتمدة تفسيراً علمياً وبنيوياً وجوهرياً تماماً للنص، لكن يبدو ان المحاولة قد دفعت ريكور إلى الاعتقاد الدوغمائي بالمنهج، وإلى وهم البداية الموضوعية للتأويل. وتتصادم محاولته الرامية إلى التوفيق بين منهج البنيوية والهرمنيوطيقا الفلسفية مع روح الهرمنيوطيقا الأونطولوجية عند هايدغر وغادامر مما وضع الصعوبات بطريق ريكور الذي يرى، مع ذلك، ان الحلقة الهرمنيوطيقية مبدأ أونطولوجي لا سايكولوجي.

فريكور يفهم مبدأ الملاءمة على نحو تقليدي نوعاً ما. إذ انه يراه مشتملاً على صراع مع المسافة الثقافية والتاريخية، ولا يتم التغلب على هذه المسافة إلا من خلال «وثاقة صلة» التأويل بالحاضر («صفة التأويل الفعلية» - QT 195). ويعتقد ريكور ان هذه «الفعلية لمعنى النص سوف تكرر حركتها المتقاطعة والمعلقة للإحالة وتتجه نحو عالم ما ونحو ذواته» (QT 195). فهو يرى ان الملاءمة هدف التأويل وغاية القوس التأويلي،أي أنها «إرساء القوس في أساس التجربة المعيشة» the lived (QT 200).

ومع ذلك، يبدو مجاز القوس مشكوكاً فيه. فعندما نقول، مثلما قال ريكور، ان بداية القوس تكون في التأويل الموضوعي ونهايته في الملاءمة الهرمنيوطيقية (أي، الملاءمة التي تكون موضوعية بسبب موثوقية نقطة الانطلاق) فما يزال هذا القول يوحي بتفسير خطي linear تقليدي للفهم. وقد دافع هيرش عن تفسير مشابه لذلك، والذي تحدث عنه على نحو إيجابي من غير أن يوجه له أي نقد. إلا ان هذه الخطية linearity تتعارض مع المبدأ الأساسي للحلقة الهرمنيوطيقية، حيث يكون الفهم حلقياً لا خطياً لأنه يحتل موقعاً بالضرورة، وحينما يتغير الموقع بتغير الفهم أيضاً (فالتغير في الفهم يولد تغيراً في الموقع).

ويحاول مجاز القوس عند ريكور جمع كل من الخطية الموضوعية والحلقية الهرمنيوطيقية. ولكن لم يتم توضيح مفهوم بداية Anfang

التأويل بالطريقة البنيوية توضيحاً كافياً. ولعل مثل هذه البداية الجوهرية تماماً تكون مستحيلة طبقاً للمبادئ الهرمنيوطيقية الأساسية، كما يبدو مفهوم الملاءمة عند ريكور (بوصفه هدف التأويل) تقليدياً جداً. وهو يُبقي في مقالته «ما النص؟» على المعنى التقليدي للملاءمة بوصفها «جعْل ما كان غريباً مألوفاً» (Qt 195) بوصفها فعلاً منفصلاً في نهاية عملية التفسير والتأويل. وفي الوقت الذي يؤكد فيه ضرورة إزالة الدلالات السايكولوجية ويحاول ربط الملاءمة بنقطة انطلاق أكثر موضوعية، فلربما قد ذهب إلى أبعد من ذلك وقدم نقداً أكثر عمقاً لأفكار المنهج والملاءمة.

لا بد من دراسة هذه المسائل بالتفصيل. أولاً: علينا أن نكون عارفين ان مشكلة البداية ترجع إلى نقد هيغل للعلوم. إذ يؤكد «منطقه» الأصغر ان العلوم جميعها - عدا الفلسفة التي هي حلقية circular - تعتمد شكلاً معيناً من الافتراض الذاتي المسبق، وبذا فهي لا تستطيع، بوصفها علماً، تسويغ بداياتها[١٣]. وينطبق هذا البرهان أيضاً على الدراسة الأدبية التي تدعي انها علمية (بنيوية)، ولا سيما «علم الأدب»[١٤] عند رولان بارت الذي يقدم «أدباً» عن موضوع ما (CV 56) ويقول، مثلما يقول اللسانيون، إن الأدب «علم شروط المضمون» أي انه علم الأشكال (CV 57). ويؤكد ريكور ان مثل هذا النوع من التفسير النحوي المحض، سواء للبنى اللسانية أو للبنى الأسطورية (كتلك المأخوذة من ليفي شتراوس، على سبيل المثال) تكون عقيمة اذا لم تثر المشكلات المعنوية الكامنة تحتها بصفة «استرجاع للمعنى» (QT 197). واذا كان ريكور مصيباً فسيتمخض عن ذلك ان كشف النقاب عن البنى

---

(١٣) ينظر:

G. W. F. Hegel, *The Logic of Hegel*, 2nd ed., trans. W. Wallace (London: Oxford University Press, 1904 [1962]), P. 26 - 28.

(١٤) Barthes, *Critique et Vérité*, P. 56 ff..

مشروط بسياق ذي اهتمام يعد خارجاً على العمل الأدبي. ولا تكون بدايات هذا السياق في النص نفسه، بل في دافعية العالم - المؤول -. ويوحي برهان ريكور أيضاً ان فكرة علم الأدب الواحد مغلوطة نظراً لإمكانية وجود الكثير من المقاربات التأويلية الموثوقة بقدر إمكانية وجود الكثير من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية. ويظهر النص قدرته على انه من الممكن استحضاره في أي عدد من السياقات المتساوقة، ويتعالى في الوقت ذاته على أي سياق مفرد.

وبذا، فإن من المحتمل ان تكون نتائج التفسير البنيوي مثيرة تماماً وتسهم بقراءة النص، إلا ان من الممكن ان يكون الإدعاء الضمني بان مثل هذه النتائج علمية، ادعاءً مضللاً. فالعلم يفترض سلفاً بداياته قدر ما يختار أنموذج الواقع ونطاقه الذي يتواصل منه لبحث الحالات. وينظر البحث البنيوي إلى مختلف النصوص على أنها حالات مختلفة لواقع أوسع، وأكثر شمولية. إلا ان النص المحايث يخلق سياقه الخاص، أو بدقة أكبر، ليس له سياق غير ذاته. ونظراً إلى عدم اعتياده إلا الإحالة الخارجية ذات المعنى، يتطلب ان يكون التفسير متوجهاً له وحده أساساً، حتى ان كان من المستحيل تحقيق هذا المطلب.

ويمكن «للعلم» البنيوي الإجابة (مثلما فعل ريكور)[١٥] عن ذلك بقوله انه لا يبدأ بالتطلع إلا إلى سمات النص نفسه، وبذا يكون جوهرياً على نحو محض. ومع ذلك، يفترض هذا البرهان وجود ذلك النوع من الملاحظة الصرف، أي الخالية من النظرية. الا ان العلم نفسه يقدم دليلاً على ان الرؤية دائماً تكون: «الرؤية بصفة» seeing as، أي ان الإدراك الحسي يحدده السياق دائماً. فضلاً عن ان الرؤية العلمية تكون بصيغة: «نظراً إلى أن» seeing that (على سبيل المثال، نظراً إلى أن كذا سيحدث)، في حين يحدث الإدراك الحسي ضمن إطار مفهومي ينطوي

---

(١٥) Paul Ricoeur, " The Model of the Text, " P. 554.

على فهم الظروف ونتائج نظام المعاني الفعال. ولهذا يكون الإدراك الحسي محدداً بالنظرية أيضاً. فالبنيوي الذي يجد «الميثيمات» mythemes (الوحدات الصغرى للأسطورة) لا ينبغي له، لهذا السبب، ان يكون ساذجاً جداً بحيث يفترض ان النص نفسه يكشف هذه الميثيمات له، وان نظريته الخاصة لم تؤثر في نتائجه.

إن العلوم نفسها أنواع من التأويلات. ولا تعد هذه المسألة مشكلة للعلوم الطبيعية، وذلك للاتفاق العام حول ما يشكل موضوع البحث. إلا ان البحث الأدبي، وعلى العكس من تصور ريكور، ليس قوساً بل حلقة. فهو لا يعد بداياته مسلماً بها لأن هذه البدايات تحديداً، هي ما يحاول البحث بحثها. فواقع النص ليس من المُسلَّمات، بل هو ما يحاول التفسير ان يفك مغاليقه. ومع ذلك، حتى هذه الفكرة التي ترى ان التفسير يفك مغاليق الواقع هي فكرة مضللة لأن الشعر لا يناظر الطبيعة تماماً. ولذلك يوحي رأي هولدرلين بالشعر ان المعنى الشعري يرفض ويتعالى على الجهود التي تعري واقعاً ضمنياً معيناً، أي: واقع محدد، هو معنى أحادي.

فهل تعاني نظرية التأويل الهرمنيوطيقية ذاتها من مشكلة «البداية» Anfang؟ يعتقد غادامر انها لا تعاني ذلك، ويرتبط سبب ذلك بالمشكلة الثانية التي تصحب هرمنيوطيقا ريكور البنيوية - أي: مشكلة الملاءمة إذ تفترض نظرية التأويل ذات الافتراضات السايكولوجية المسبقة انه طالما كان النص إبداعاً لوعي فردي آخر، وان المؤول نفسه هو وعي فردي، لذا فان ميدان الاهتمام المشترك، أي سياق الخبرة المشترك هو الذي يحدد الاختلافات التاريخية أو الثقافية. وتؤدي الشكوك حول هذه الافتراضات إلى التحول إلى الشكلانية حد التطرف، أي إلى الأمل بمنطق التأويل أو حتى بعلم التأويل يكون طريقة للحيلولة دون الاعتباطية. إلا ان النزعة العلمية [العلموية] scientism ما تزال تشكل نوعاً من الملاءمة التي تفترض واقعاً ضمنياً مشتركاً يربط عالم النص

بعالم المؤول. وتبدأ اعتباطية الملاءمة العلمية بإظهار نفسها في تعددية «المقاربات» إلى النص والبنى. ويظهر عند محاولة تحاشي النسبية نوع جديد من النسبية. ويتضح ذلك في رأي ليفي شتراوس القائل ان البنى هي أساطير، وانه لا بد من فسح المجال أمام نطاق واسع من التحليل البنيوي، بدءاً بمستوى العناصر غير المدركة حسياً تماماً حتى مستوى التعميمات المتعلقة بالظرف الإنساني، كما ينبغي الاعتراف بأنها ذات موثوقية متساوية.

ومن الممكن ان لا يؤدي التراجع العلموي إلى الاعتقاد بالموضوعية التامة للمنهج سوى إلى رأي مغلوط بطبيعة الفهم والتأويل. وقد جاء إيحاء هذه المسألة المهمة مجدداً من العنوان الساخر لكتاب غادامر «**الحقيقة والمنهج**». فالسخرية مقصودة لأن الرؤية التأويلية تزعم عدم إمكانية المنهج ضمان الحقيقة. فالفهم ليس مسألة اكتساب معرفة حقيقية بشأن واقع معطى سلفاً، بل على العكس من ذلك، فهو بحد ذاته حدوث متحقق، أي: شكل من أشكال الفعل والخلق الذي ينطوي على نتائج من ذاته ولذاته.. وان، خطة غادامر الأصلية، الرامية إلى إعطاء كتابه العنوان الآتي: Verstehen und Geschehen (وربما يمكن ترجمته على نحو أفضل إلى «الفهم والحدوث» على الرغم من صعوبة ترجمة Geschehen لأنه أيضاً مصطلح تقني في فلسفة هايدغر اللاحقة) تعد خطة توحي بقوة هرمنيوطيقاه الفلسفية واتجاهها، بإيجابية أكبر.

وبخصوص نظرية الفن على وجه التحديد، يؤكد غادامر ان الصدام مع الفن ليس مسألة لا مبالاة جمالية بل هو "Ineinanderspiel von Geschchen and Verstehen"، أي: تفاعل بين الحدوث والفهم (WM 520). فالمقصود بالضبط من برهان غادامر على أن الفهم والحدوث مرتبطان ارتباطاً وثيقاً هو إحداث شرخ، ولتبيان حدود الرؤية التكنو- علمية الحديثة وإيمانها بحقيقة المنهج الموضوعي تماماً. اذ يتطلع الافتراض العلمي لإمكانية المحايدة والموضوعية ونقطة الانطلاق

المحايدة إلى حقيقة ان الرأي العلمي ما هو إلا موقف واحد ممكن، وان بالإمكان وجود تعارض أساس بين السياق الذي يشتمل رؤية تكنو-علمية والسياق الذي لا يمتلك مثل هذه الرؤية. ويوحي البرهان التأويلي ضمناً ان الدراسات الأدبية هي بالدرجة الأساس ليست «علمية» وخطية بطبيعتها، بل هي تاريخية وحلقية (ليس بمعنى الحلقة الفاسدة). فهي تاريخية لا لأنها معنية بالماضي حسب، بل لأنها تتناول النتائج التاريخية للصدام مع عمل الفن أيضاً. وتحدث الحلقية في الضرورة المتواصلة التي تستدعي إعادة التفكير بتلقي العمل الفني بسبب التغيرات في موقفه التاريخي.

ويتمثل خطأ الموضوعية الخطية الأساسي بأنها تنسى هذه التاريخانية وتفترض ان معنى النص معطى، أي: موجود في ذاته، بحيث لا يحتاج إلى كشف. ويعتقد غادامر ان «على الهرمنيوطيقا ان ترى عبر دوغمائية المعنى القائم بذاته، بالقدر نفسه الذي يتوجب على الفلسفة النقدية فيه ان ترى عبر دوغمائية التجربة» (WM 448). اذ ان النظرية الهرمنيوطيقية ذاتها ليست دوغمائية كهذه:

إن حالة الوعي الهرمنيوطيقي التي تكتمل فيها التجربة التأويلية، تكون مختلفة تماماً. فهي لا تعرف الانفتاح اللامتناهي لحدوث المعنى الذي تشترك فيه.. ولا يوجد وعي ممكن - وقد أكدنا ذلك مراراً، كما ان تاريخانية الفهم تعتمد ذلك أيضاً. ولا يوجد وعي ممكن، حتى ان كان وعياً لا متناهياً، يتضح فيه المضمون الذي أفل في ضوء الأزل. وتعد كل ملاءمة مختلفة تاريخياً - وهذا لا يعني ان كل ملاءمة ستكون سجلاً معتماً للشيء نفسه: بل على العكس من ذلك، فكل واحدة منها تمثل تجربة وجهة النظر حول الموضوع ذاته (WM 448).

وبهذا المعنى، لا يمكن لأية ملاءمة ان تدعي انها الملاءمة الموضوعية والصحيحة الوحيدة، فهي تكون مفيدة فقط لوقت وغرض

معينين. ويتمثل الخطأ الكامن وراء المفهوم التقليدي للملاءمة في أنه يفترض أنها نابعة مباشرة من تفسير جوهري سابق، وان التطبيق المضمن في ملاءمة التفسير (أي في المحاولة الواعية لتحديد صلة التفسير بالاهتمامات الحالية) لا يغير موضوعية التفسير الجوهرية. ويعترف برهان غادامر بان التطبيق المضمن في عملية التأويل ليس محض جهد حديث، بل هو فعال ضمناً في بدايات مواجهة النص الأدبي والماضي التاريخي على وجه التحديد.

وبذا فإن احتمال الفهم التاريخي الهرمنيوطيقي يجعل مثل هذا الفهم مختلفاً عن الملاءمة العلمية: اذ ينبغي على الفهم التاريخي ان يتحدى، باستمرار، فاعليته وافتراضاته الخاصة. والأهم من ذلك ان تحليل غادامر يكشف الكيفية التي يتطلب فيها الفهم الهرمنيوطيقي فهماً ذاتياً. فلكي يُفهَم الماضي، ينبغي لنا أن نحاول فهم افتراضاتنا وأحكامنا المسبقة لغرض إدراك الكيفية التي تتوسط فيها هذه الأمور ادراكنا الحسي للماضي. وفي الوقت ذاته، نظراً إلى أن من غير الممكن فهم الماضي الا باكتساب بعض المسافة عنه، يمثل البحث في الماضي خطوة أساسية للتوصل إلى فهم الحاضر وتلازمه في التراث. ولا تعد بدايات التفكير الهرمنيوطيقي مثيرة للمشكلات بالطريقة نفسها التي تثيرها بدايات العلم، حيث لا تشرك هذه الاستهلالات من غير بحث وتمحيص، بل لابد من إعادة النظر فيها باستمرار. ولعل نظرية التأويل الوضعية، باعتقادها بمطلقية بدايتها وبموضوعية منهجها التامة، هي التي تواجه مثل هذه الصعوبة.

ان إصرار غادامر على ان كل ملاءمة يتحكم بها موقفها التاريخي وانها متناسبة معه، لا يجيب بالتأكيد عن الأسئلة جميعها التي أثارتها مشكلة الملاءمة حتى مع تأكيد ان تفسيره يقدم فهماً ذاتياً منهجياً خاطئاً لعلاقة التأويل بالملاءمة. وتبقى بعض المشكلات قائمة. فهل بالإمكان وضع نص محايث موضع أي سياق تأويلي بأية صورة كانت؟ وما هي

حدود السياق؟ وهل يكون السياق واسعاً أكثر مما ينبغي أو ضيقاً أكثر مما ينبغي؟ وما مدى التزام السياق التاريخي للنص بالتأويل؟ وما هي العلاقة التي تربط التأويل الأدبي والتاريخ الأدبي؟ ففي الوقت الذي قد لا يتمكن فيه غادامر مطلقاً من الإجابة عن هذه الأسئلة إلى حد الإرضاء التام للفرد الموضوعي، إلا انه يستطيع تقديم البراهين التي تُنصف معظم حدوس الناس حول تاريخية التأويل.

رابعاً - تاريخية التأويل

يمكن تلخيص إطار موقف غادامر حول مسائل المحايثة والتاريخية والسياق على نحو دقيق. فهو لا يتردد في القول ان سياق تأويل النص المحايث هو سياق المؤول. وهذا لا يعني ان التأويل اعتباطي أو ذاتي طالما ان سياق المؤول نفسه يتحكم به التراث الذي نبع منه، كما ان النص جزء من هذا التراث. ومن غير أن ينطوي الأمر على مفارقة، يمكن القول ان النص المحايث خالٍ من السياق وموثوق بالسياق معاً. فهو خالٍ من السياق بمعنى ان النص يكون إحالته الخاصة، وهو موثوق بالسياق بمعنى ان النص يبدو لقرائه في أفق الاهتمام، أي في سياق يجلبه القارئ ضمنياً إلى النص. ويمكن نتقيح مثل هذا السياق في ضوء النص، إلا انه سيكون جزئياً دائما بسبب اللاتساوق الأساس بين محايثة لغة النص والتاريخية الضرورية لظهور معنى اللغة في الفهم التأويلي.

ان هذا الإجمال والتوسع في صياغة غادامر يأخذ بالحسبان عدداً من العناصر المهمة في النظرية الهرمنيوطيقية، ولكن ينبغي التشديد على اثنين منهما لتبيان السبب في ان الفهم التاريخي ليس ذاتياً ولا مستحيلاً. وهذان العنصران هما مفهوما غادامر لانصهار الآفاق Horizontverschmelzung والوعي الهرمنيوطيقي، ويقصد بالأول توضيح إمكانية الفهم التاريخي في حين يصبح الثاني مفهوماً هادياً للتأويل السليم.

فمفهوم انصهار الآفاق Fusion of horizons هو الدليل الذي قدمه غادامر للعرض السايكولوجي للفهم التاريخي. ويعد مصطلح «أفق» محاولة لوصف موقعية التأويل أو طابع موثوقية سياقه. ويؤكد غادامر، على العكس من الأديب أو الوضعي الذي يعتقد ان ملاحظته محايدة، ان إدراك الفرد الحسي لموقف آخر يكون محمَّلاً، دائماً، بفهم مسبق لموقفه الخاص. ومع ذلك، لا يعد المؤول محدداً، على نحو استثنائي، بالسياق أو الموقف الذي كان لديه قبل مقاربة النص. فغادامر عارف ان التفسير الساخر الذي قدمه فريدريش شليغل لمنطق النقد التاريخي النموذجي يتضمن حقيقة «المألوف»، بحسب تعبير شليغل: «حقيقة المألوف هي ان كل طريقة معنا وحولنا هي الطريقة التي لابد ان تكون في أي مكان آخر، نظراً إلى أن كل ذلك طبيعي جداً»[١٦]. ويؤكد غادامر ان «الأفق ليس مغلقا، بل مرن ومفتوح يتحرك معنا مثلما نتحرك نحن فيه» (WM 288). وفضلاً عن ذلك فإن الأفق هو، بالتحديد، ما يسمح بظهور الفروق بين القريب والبعيد والكبير والصغير (WM 286). كما يضطر الموضوعي إلى القيام بمثل هذه التفريقات - على سبيل المثال، في اختياره لما يراه دليلاً، أو في قراره بشأن ما هو مهم وما هو غير مهم. وهو لا يقوم إلا بخداع نفسه عندما يعتقد ان أفقه أو سياقه الخاص لا يؤثر في تفسيره. فمن المستحيل فصل ذات المرء فصلاً تاماً عن أفقه. ومن ناحية أخرى فاللحظة الماضية التي يهتم بها المرء لابد أن تكون محصورة في الأفق أيضاً. فهل ينتج عن ذلك استحالة فهم الأفق تماماً؟ لا يوجد هنا أي إيحاء، كالذي نجده في بعض تفسيرات التاريخية، يقول ان لا سبيل إلى معرفة الماضي. ورغم ان غادامر ينفي إمكان معرفة الماضي «بحد ذاته» (بكل ما في عبارة «إمكان معرفة» من

---

(١٦) ذكر ذلك غادامر في (WM 344) بقوله: «بديهية المألوف: كما تبدو لنا وعلينا، وهي بذلك موجودة في كل مكان، وهذا طبيعي ولا شك».

معنى)، بغض النظر عن أي توسط أو إفساد من جانب الحاضر، إلا ان فهم أفق الماضي يصبح ممكناً مع فكرة ان الأفق مرن ومفتوح.

يمكن توسيع أفق المؤول ليشمل أفق الماضي، (ومع ذلك ينبغي عدم الخلط بين انصهار الآفاق هذا مع ملاءمة الماضي تماماً ضمن حالة المرء نفسه، ولا مع معرفة الماضي كما كان أمام نفسه، اذ ينتج عن الانصهار أفق جديد. فمن ناحية، يشتمل الانصهار على توسيع نطاق الأفق الحالي - كما يقال غالباً عن الدراسة التاريخية بأنها ترفض بعض التحيزات وتحض على التسامح. ويشتمل، من ناحية أخرى، التركيز على أفق الماضي بطريقة تصبح فيها الأشياء التي كانت محض رموز، عوامل محددة في ذلك الأفق - وربما يحدث هذا بسبب حوادث لاحقة - في حين تختفي عوامل أخرى - ربما بسبب إخفاق أحداث معينة في الحدوث. ويؤكد غادامر ان فهم الماضي يضارع فهم شخص آخر (مثل: أنت) وبقدر ما تضع نفسك في محل الشخص الآخر Sichversetzen لا يعني مطلقاً انك تتغاضى عن نفسك Von-sich-absehen. فلكي يتعرف المرء على فردية الشخص الآخر غير القابلة للتحول، عليه أن يحترمه مثلما يحترم نفسه. ويشتمل الأول على الثاني، أي: استحضار المرء لنفسه في موضع الشخص الآخر لا يولد الفهم المنشود للمشكلة المطروحة، أي مشكلة مادة الموضوع.

ومع ذلك، يوجد ضمن الأفق الأوسع وعي بالاختلافات بين الآفاق السابقة كما يمكن أن يكون هناك إدراك مفاده ان فهم الماضي مشروط بالحاضر. ولذلك، رغم ما يعتقده أحدهم من انه قد كسب فهماً جيداً للماضي كما تَبَدى له، إلا ان عليه ان يدرك ان هذا الفهم ما يزال مشروطاً بالحاضر - أي ما يزال مشروطاً به تاريخياً. ولهذا السبب يعد التأويل غير كامل بالضرورة نظراً إلى ضرورة الإجابة عن المزيد من الأسئلة المتعلقة بموقف المرء الخاص وذلك لمعرفة الكيفية التي تؤثر فيها على تساؤل المرء الخاص عن الماضي. فضلاً عن ان التأويل

مشروط بحد ذاته - أي، يتحكم به موقفه التاريخي الخاص واهتمامات معينة. وأن هذه الاهتمامات، وهذا الموقف تحديداً، سوف يطرأ عليهما التغيير. ويطلق غادامر على هذا الوعي المزدوج تسمية الوعي [أو الإدراك] الهرمنيوطيقي[١٧]. ويتمتع هذا المفهوم بقوة نقدية لأنه يشير إلى طبيعة التأويل السليم: «ينبغي على التفكير التاريخي حقاً ان يفكر أيضاً بتاريخيته» (WM 283).

ويثير غادامر نفسه سؤالاً يتبادر إلى الذهن على نحو طبيعي: لماذا نتكلم عن انصهار الآفاق ولا نتكلم عن محض بناء أفق جديد؟ فقد أسيء فهم مصطلح الانصهار إذا ما أعتقِد، كما تشير بعض تفسيرات غادامر، أن الانصهار هو التوفيق بين الآفاق، أي: تسوية الاختلافات التاريخية والمنظورية. ورغم ان غادامر يركز على تمخض أفق واحد (WM 288)، ينبغي لنا أن نتذكر ان الأفق في حالة جريان دائم وان هناك توتراً في الوعي التاريخي بين الوعي التاريخي (للماضي) والأفق الحاضر المحدد. ويكون فهم الماضي، بوصفه مختلفاً عن الحاضر، أمراً مستحيلاً فعلاً من غير مثل هذا التوتر، فهو بالتحديد ما يسمح لنا ان نكون واعين بفهمنا المسبق بأنه فهم خاص بنا.

إن هذه المناقشة للفهم التاريخي توسع نفسها على نحو طبيعي تماماً لتشمل الفهم النصي، لأن معظم نصوصنا (وإلى حد ما نصوصنا جميعها) تعود إلى الماضي، حتى ان كان الماضي القريب، ويمكن تقديم حالة ممكنة يقال فيها انه لا يوجد نص معاصر على الإطلاق. ولعل لمثل هذا القول قيمة توجيهية قليلة طالما انه يجعل نطاق الحاضر ضيقاً جداً على أي غرض علمي. ومع ذلك يُعد الماضي في متناولنا دائماً على شكل نص فقط، كما ان الماضي القريب أيضاً يكون مباحاً لنا فقط في تقرير يتضمن اختيار دليل يعتمد قراراً حول تحديد ما هو

---

(١٧) سنشير إلى هذا المصطلح بإسم «الوعي الهرمنيوطيقي» أو «الإدراك الهرمنيوطيقي».

المهم، ولهذا يعد الماضي «قصة» story إلى حد ما.

ولذلك هناك اختلاف ملموس بين هذا الأفق التاريخي والأفق الحاضر في الوعي الهرمنيوطيقي، اذ ان الأول مكتوب في حين ان الثاني لم يكتب بعد. وقد أكد غادامر(١٨) ان الكتابة أساسية للفن كله لأنها تتضمن تطابقاً كلياً في القصد والمقصود، أي تتضمن الكفاية الكلية للمعنى. وفي الوقت الذي لا يعد فيه الفن كله متحولاً بالضرورة إلى كتابة، فإن الفن يتطلع إلى الغاية التي تظهرها الكتابة، وهذه الغاية هي «أن تكون ما تقصده». وتتمتع الكتابة الأدبية بالأسبقية لأنها تمثل شكل الكتابة المتطرف، تبعاً لمنظور غادامر الأنموذجي. ويرى غادامر ان الكتابة الأدبية هي الكتابة الأغرب إلا انها في الوقت نفسه أكثر أشكال الكتابة احتياجاً للتأويل ففي تأويلها يُمارَس حق مطالبة الماضي بالحاضر تماماً (WM 156). وبذا يصبح تأويل النصوص الأدبية نموذجاً لتأويل النصوص الأخرى، التي من بينها النصوص التاريخية.

فالكتابة بالتحديد تستحق ربط الماضي بالحاضر في تراث ما. ولا يعد النص محض قطعة من الماضي بل يظل يتمتع بالمعنى كلما قرأه أحد. ويتم ردم الهوة التاريخية بين الماضي والحاضر بعلاقة المؤول والنص التي تمثل ظاهرة اللغة، أي ظاهرة التلسين [أو اللسانية]. ويرى غادامر ان الظاهرة التي يستقصيها التساؤل الفلسفي - سواء أكان الموضوع أدبياً أم تاريخياً أم تشريعياً أم أي شيء آخر - هي اللغة ذاتها.

وعند هذا الموضع، تحديداً، يقترب تحليل غادامر باللغة من تحليل هايدغر اقتراباً شديداً. فاللغة تكون تاريخية، إلا انها تاريخية بطريقة تكون فيها مصدراً لما يكون تاريخياً. وترتبط لغة معينة بموقف تاريخي معين. ويُقصَد «باللغة» هنا الطريقة التي يواجَه بها الموقف،

---

(١٨) في محاضرة ألقيت في جامعة ييل وأماكن أخرى في الولايات المتحدة عام ١٩٦٨، قارن: .WM 153 ff

والطريقة التي تصاغ بها المشكلات، والطريقة التي يُستبَق بها المستقبل. إلا ان هذه اللغة يكتشفها في نص ما أو مجموعة نصوص مؤول يتكلم لغة مختلفة. ولذلك يمكن أن نعد هذا الاختلاف التاريخي اختلافاً بين اللغات. ولكن ماذا بشأن اللغة التي تتوسط هذه الاختلافات؟ فمن الواضح انه من خلال اللغة فقط يمكن مقارنة الاختلافات ولذلك تعد اللغة عاملاً رئيساً في اتصال التراث الذي يربط الماضي بالحاضر. ومع ذلك لا تتغلب اللغة على الاختلافات ولا تردم الفجوة التي بينها تماماً لأنها تسلط الضوء على سمات معينة في كل عالم أو أفق وتخفي السمات الأخرى. وعلى هذا الغرار، ينبغي للنص نفسه العمل بالطريقة نفسها لتوضيح بعض سمات الموقف الفعلي التي ربما كانت محض رموز معتمة سابقاً، وإخفاء السمات الأخرى في الوقت ذاته. لذا، فاللغة مرسخة في التاريخ قدر ما تكون محددة بالجزئيات ولا تستطيع مطلقاً كشف الكل كما هو. وفي الوقت نفسه، تعد اللغة ماهية التاريخ لأن عملية الكشف والإخفاء هذه هي التي تتطلب المزيد من التفسيرات والمزيد من الأفعال actions. فالتفسيرات والأفعال مرتبطة معاً، لأن الفعل يُتخذ بحسب التفسير المعتقد، في حين ان التفسيرات، بحد ذاتها، تعد أفعالاً لأنها ترتب الموقف، وتغيره في بعض الأحيان.

وبسبب الإصرار على الصلات التاريخية المتبادلة بين مفهومي اللسانيات والتاريخية، يمكن للنظرية الهرمنيوطيقية تسوية النزاع، الواضح في هذا الفصل، بين محايثة النص الشعري وتاريخية التأويل. ولا يوجد تناقض عندما نؤكد ان بعض النصوص تحتاج إلى أن تعامل كما لو أنها محايثة تماماً، وان تلك النصوص يمكن أن تظهر لنا فقط في المنظور الجزئي للتأويلات غير الوافية. إذ ان كلاً من الشعر والتأويل يكونان تاريخيين تماماً في طبيعتهما. وحالما تكتب لغة النص فإنها تتحرر من الضوابط التي كانت هذه اللغة تتصور وفقها أصلاً. كما يمكن أن يكون لأي فعل نتائج تتعدى توقعات الفاعل نفسه، ويمكن لهذه النتائج أن

تفسح المجال أمام الحاجة إلى الأفعال الأخرى التي لم يتوقعها الفاعل. وان ما ينطبق على النص الشعري ينطبق تماماً على النص التأويلي وقد يبدو ان التأويل يسلط ضوءاً جديداً على النص الشعري، ولكن مع مرور الزمن، قد يظهر ان الجوانب الأخرى للشعر قد برزت، أما بسبب سطوع الإضاءة التأويلية أو بسبب الظلال المتسببة عن زاوية السقوط. ولهذا تميل محايثة النص الشعري إلى أن تكون اسماً آخر لتاريخية التأويل وان النص الشعري الذي يتعالى على أفهام تأويلية معينة يقودنا إلى أن نطلق عليه تسمية النص المحايث. ومع ذلك، من الخطأ الاعتقاد ان هذا التحايث يوحي بتعالٍ يتجاوز التاريخ أو انه خارج نطاق التاريخ - متجهاً صوب الأزل، على سبيل المثال. بل، نظراً إلى أن التعالي مربوط بتاريخ الحوار مع القصيدة، لذا فإنه يتوغل في التاريخ، أي يتجه نحو سياق تأويل آخر.

وعندئذ، يؤمن الموقف التاريخي ان التأويل ليس محض طريقة ممكنة للارتباط بالقصيدة، وإنما هو الطريقة الضرورية لها. فلكي تفهم القصيدة تماماً ينبغي أن تربط في حوار يخلق سياقاً أو معنى - أي ينبغي لها ان تؤول. وهكذا يكون التأويل أمراً حتمياً.

الفصل الرابع

الحقيقة والنقد

إن فكرة هولدرلين القائلة أن الشعر «يرى ببراءة جديدة» قد منحت اللغة الشعرية أولوية على طرق التكلم الاعتيادية المزدحمة بكثرة، فضلاً عن ذلك، فإن الشعر لا يعد شكلاً من الأدب الخيالي حسب، بل انه يتمخض عن اتصال الشاعر المباشر بالآلهة وتوسطه بينهم وبين البشر العاديين. ومثلما تشير الشذرة التي تقول في مطلعها «كما لو كنا في يوم عطلة» فإن المهمة الشعرية تكون محفوفة بالمخاطر لان الشاعر يقف خُلواً من الحماية أمام رؤيا قد تعيق عودته إلى العالم والإسهام بالسلام الذي يتولد عبر أغنيته:

فوق ذلك، ينبغي لنا
وانتم الشعراء
الوقوف حاسري الرؤوس
تحت عواصف الرب الرعدية
كي نُمسك شعاع الرب بأيدينا
ولنقدم الهبة السماوية إلى الناس
مُغلَّفة بأغنيتنا[١]

---

(١) يمثل هذا المقطع الشعري الترجمة النثرية التي قدمها Michael Hamburger في:
Hölderlin (Baltimore: Penguin, 1961), p. 79-80.

إن القول أن الشعر يعد «هبة سماوية» himmlische Gabe، يُوحي أنه قول قوي وحقيقي، معاً. فما طبيعة هذه الحقيقة؟ يذكر شوبنهور ان حقيقة الفن هي حقيقة ما وراء تاريخية transhistorical، بمعنى انها أزلية وسماوية، تمثل تعليقاً للإرادة الدنيوية. ويرى هايدغر ان الحقيقة تاريخية على نحو راديكالي، ويؤكد غادامر ايضاً ان الوعي الجمالي مرتكز على الوعي الهرمنيوطيقي - التاريخي كما انه يكون ممكناً من خلاله (يُنظر: WM 157). ومع ذلك يبدو ان الموقف الهرمنيوطيقي يتخلى للموقف الجمالي عن الأساس اللازم لحقيقة الفن وحقيقة تأويلات الاعمال الفنية. وان التخلي عن الحقيقة يعني التخلي عن النقد - أي، نقد تأويل معين لتأويل آخر، والنقد الضمني في المقارنة بين العالم المثالي للعمل الفني والعالم الحقيقي، بعبارة أخرى، الماضي والحاضر. ويبدو ان البديل عن خطر « الموهبة السماوية » هو الهاوية العدمية التي تحفُّ بالنسبية التاريخية التي تعد مساوية لذلك البديل في الخطورة.

وتنبع الصعوبة الكبرى عند تفسير النظرية الهرمنيوطيقية من ضرورة تمييزها من كل من المثالية الميتافيزيقية ومناقشة مناهج او إستراتيجيات نقدية أدبية معينة. إذ تشتمل مناقشة المنهج على مناقشة كيفية قراءة كتابٍ ما او الجدل حول مزايا «المقاربات» المختلفة. ومن ناحية أخرى ينبغي ان تكون مناقشة المنهجية اكثر تجريداً وفلسفية لأنها تنتمي لمستوى نظرية المعرفة والفهم. ولا يمكن ابقاء هذين المستويين مُتميزين بسهولة لارتباطهما الوثيق. فطبقاً للمفهوم الهرمنيوطيقي للفهم تكون هناك دائماً ضرورة لمقاربة معينة من النص، أي لسياق تأويلي معين، كما يكون الوصول إلى النص منظورياً ومتحيزاً [جزئياً] دائماً تتوسطه الافهام المسبقة والانحيازات او الاحكام المسبقة. والسؤال هو عما اذا كان هذا الزعم المنهجي يتحكم بالمناقشة النقدية لكل من شروط الفهم التأويلي ومعايير هذه التأويلات، على الرغم من ان هذه المعايير هي التي تُمكنّ

من التمييز بين المقاربات الاكثر ملاءمة. ويُركز نقاد موقف غادامر على امكانية مثل هذه الشروط والمعايير تحديداً، فهم يَرون في هرمنيوطيقا غادامر خطر النسبية التاريخية. ولاختبار موقف غادامر ازاء هؤلاء النقاد ينبغي إثارة بضعة أسئلة وتوضيحها: فهل يَنتج عن جدل غادامر (القائل بضرورة استحضار النص الشعري إلى السياق التأويلي الذي تحدده امكانات تكون ضمنية في موقف تاريخي - ثقافي معين) ان يكون معنى النص الشعري غير محدد؟[٢] وهل يعوق مثل هذا القول مختلف «مقاربات» النص المتنافسة، او «سياقات» التأويل المصطرعة؟ وهل ان الموقع التاريخي الهرمنيوطيقي يبني التأويل بطريقة يكون فيها نقد تأويل ذلك الموقع وايديولوجيته مُستحيلين؟ هذه هي اسئلة المنهجية. ورغم ان الإجابة عن مثل هذه الاسئلة لا تقدم منهجاً جديداً او مقاربة جديدة للنصوص، الا انها تنطوي، مع ذلك، على نتائج عملية تتعلق بفهم ما يتضمنه التأويل.

وبينما كانت القضية المركزية التي تناولها الفصل السابق هي امكان التأويل، سيهتم هذا الفصل بامكان النقد. اذ لم تُثَرْ قضية النقد في مجال الاهتمام بامكان نقد تأويلات النص تحديداً (ايميليو بَتي) حسب، بل الاهتمام بامكان نقد التراث ذاته ايضاً وعلى نطاق أوسع، بعبارة أخرى امكان نقد الايديولوجيات (هابرماس). وسنعرض هنا عدداً من هذه الاعتراضات على نظرية غادامر لتحديد المدى الذي يمكن فيه الاجابة عن هذا السؤال الفلسفي المتعلق بالنقد. واذا كان بالامكان اثبات ان النقد ممكن بحسب مذاهب النظرية الهرمنيوطيقية، فعندئذ يُسوَّغ الحديث عن حقيقة التأويل - أي صلاحيته ومشروعيته على وفق الاسس الهرمنيوطيقية.

---

(٢) مثلما يؤكد أ. د. هيرش (ينظر: VI الملحق رقم ٢).

أولاً - تاريخية الفن

يزعم اوسكار بيكر، معترضاً على هرمنيوطيقا غادامر. زعماً صحيحاً هو ان الهرمنيوطيقا تفترض سلفاً اعتقاداً أساسياً بالتاريخية بوصفها كينونة الإنسان المحققة، ويؤكد لمن يعارض هذا الاعتقاد ان الحجج الهرمنيوطيقية ذات فاعلية اقل. وربما لن يقتنع شوبنهور، مثلاً، بذلك، فضلاً عن ان بيكر لا يرى أي اسس للنزاع على هذا الاختلاف بين الاتجاه الجمالي والاتجاه التاريخي - الهرمنيوطيقي طالما يعتمد الجدل في النهاية على «نوع الإنسان، الذي يكون عليه الفرد»[٣]. بيد انه بالقدر الذي يكون فيه لهذه الاتجاهات نتائج مختلفة، فان من الممكن، قطعاً، الجدل في مقبولية احدهما مقارنةً بالاخر. واعتراضاً على الاطروحة الهرمنيوطيقية القائلة ان معنى الفن مشروط بتاريخ التلقي والتأثير الخاصين به فأن بيكر يفضل الاتجاه الجمالي الاكثر تقليدية، أي ذلك الاتجاه المستنبط من آراء كانط Kant في المسافة الجمالية، ومن اعتقاد شوبنهور بالطابع الازلي فوق التاريخي supra historical للاعمال الفنية، ويقدم المثال الآتي المضاد للمبادئ الهرمنيوطيقية لتاريخية الفن:

> **إن المرء ينظر إلى الرسم إلا انه لا يقرأه. وان رسماً قديماً على زهرية ما او تمثالاً قديماً الا يعد نصاً قديماً؛ فنحن لا نعرف بعض الحضارات القديمة مثل الحضارة الكريتية Cretan أو الحضارة الهندوسية الا من خلال اعمالها المشروحة التي «يمكن رؤيتها» ولكن لا يمكن قراءتها، لان الكلمات المصاحبة لها لم تعد غامضة الآن. فهل يعجز المرء عن الحكم على النوعية الجمالية لهذه الاعمال بسبب عدم امكان تأويل مضمونها الانساني ـ التاريخي حسب؟ (p. 230)**

---

(٣) Oskar Becker, "Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der kunst (im Hinblick auf den I. Teil von Wahrheit und Methode)," *Philosophische Rundschau*, 10 (1962), 232.

وثمة مثال مشابه لهذا الا انه من حقل آخر يقدمه فرانز فايكر الذي يصر على الاستقلالية التاريخية للاختبار الفني مثلما يصر بيكر على الاستقلالية الجمالية للعمل الفني. ان هذا الاصرار على الاستقلال يوحي بامكان (او بضرورة) تعليق الادراك الهرمنيوطيقي للتاريخ الفعال والتأثير:

وبذا نجد في كل زاوية من زوايا تاريخ القانون نتائج ونصوصاً قد هجــع «تاريخ آثارها لآلاف السنين او انه لم يبدأ سوى في اليوم الذي اكتُشف فيـه» (مثلما حصل عند اكتشاف مسودات القوانين بالمصادفة او معظم وثائق العقود، المكتوبة في الواح البردي، الاغريقية ـ المصرية او الثقافات القانونية المدفونة او الغريبة تماماً)[٤].

ويعترف فايكر بضرورة وجود فهم مسبق معين يكون على شكل معرفة للغة والعلاقة بين الثقافات الأخرى، الا انه، مع ذلك يخالف غادامر في اصراره على عدم امكان اتصال التراث الذي يؤثر في الباحث او يشترطه، وعدم الحاجة إلى إشراك «التطبيق» في كل فهم. وأثار هلموت كُون الذي يشاطر شلايرماخر وبيكر رأيهما في ان القدرة على الحكم الصحيح تضيع عند التركيز على التاريخية، اعتراضاً مشابهاً:

حينما تكون للإنسان «ماهية تاريخية» فعندئذ لابد من ان تكون معرفته، حتى في مبادئها، مشروطة تاريخياً، أو كما يقولون «مربوطة بنقطة استشراف معينة». لكن هل تستحق عندئذ ان تسمى معرفة؟ وهل يحدث حقاً اننا نكون عبر منهج كتابة التاريخ محرومين من الحقيقة؟[٥].

---

(٤) Franz Wieacker, "Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik," Nachrichten der Akademie der wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-Historische Klasse, 1 (Jahrgang 1963), g.

(٥) Helmut Kuhn, "Wahrheit und geschichtliches Verstehen. Bemerkungen zu H.-G. Gadamer Philosophischer Hermeneutik," *Historische Zeitschrift*, 193, 2 (1961), 381.

يؤمن كـوُن أن المؤرخ الأوربي الذي ينشد معرفة حقيقة تاريخ منغوليا او تاريخ قبائل الاسكيمو يمكن ان يدعي معرفة نزيهة موضوعية منظورية تماماً.

ويرد غادامر شخصياً على كـوُن، كما ينطبق هذا الرد أيضاً على امثال فايكر المضاد، فيقول:

إن تاريخ قبائل أسكيمو أمريكا الشمالية يكون مستقلاً تماماً عن زمان وشروط دخول هذه القبائل في تاريخ العالم الاوربي ومع ذلك لا يمكن للمرء انكار حقيقة ان التأمل في التاريخ الفعال يمكن ان ينجلي قوياً حتى في ضوء هذه مهمة كتابة التاريخ هذه. وان أي شخص يقرأ تاريخ هذه القبائل المكتوبة قبل خمسين سنة او مائة من الآن لن يجد أن هذا التاريخ قد عفى عليه الزمن لان هذا الشخص قد تعلم الكثير او انه أوَّلَ المصادر على نحو اكثر صحة في غضون ذلك الوقت حسب، بل انه سيكون قادراً على ان يشهد على ان الناس في عام ١٩٦٠ قرأوا المصادر على نحو مختلف لانهم كانوا متأثرين بقضايا أخرى، أي بتحيزات واهتمامات أخرى. (WM XVII-XVIII)

وأن الزعم القائل بان الادراك الهرمنيوطيقي ضروري بسبب احتمال ان تنطوي النتائج على عيوب، او احتمال ان تصبح القضايا عتيقة الطراز لا يدحض تماماً اعتراضات فايكر وكون، فضلاً عن ان زعماً كهذا لا ينصف مفهوم الادراك الهرمنيوطيقي ذاته لانه يشمل أيضاً على الاعتقاد بقضايا معينة والالتزام بها بوصفها حاسمة لعصرها، ولكي نتحاشى جعل الهرمنيوطيقا عدمية جداً، ينبغي لنا مواجهة الاعتراضات في ضوء القضايا الأكبر.

وينبغي لنا أولاً التركيز على حقيقة ان مفهوم الادراك الهرمنيوطيقي عند غادامر ليس معيارياً، إذ انه لا يقدم منهجاً للفهم، ولا ينسب له

غادامر مثل هذه الوظيفة. وكما تفيد رسالته إلى ايميليو بتي، فان مشروعه يتمثل في تحليل الكيفية التي ينبغي ان يعمل بها: «ينبغي ان يكون الحال، او ما يرغب الفرد ان يكون فيه من حال، هو الاعتراف بما هو كائن بدلاً من الانطلاق مما يظن الفرد انها الحالة التي ينبغي ان تكون، او الحالة التي يتمنى أن تكون». (WM 484) وعلى الرغم من ان غادامر لا يعزز أي منهج معين، نجده يعزز المنهجية قطعاً ويدحض أية مناهج تعتمد مناهج لا تاريخية.

ويعد كون وفايكر مخطئين حينما ينظران إلى مبدأ الوعي الهرمنيوطيقي عند غادامر بوصفه منهجاً ضمنياً بدلاً من عده مبدأ منهجياً. وعندما يعد هذا المبدأ منهجياً يكون مسؤولاً عن امكان معرفة مبادئ الفرد المشروعة او الثقافية، ومن ثم تعليقها suspending عند حد معين. وبذا يُمكِّن هذا المبدأ من الامساك بنوع المعرفة التي يخشى فايكر وكون ضياعه. ويؤدي هذا التفريق بين مستويات المنهج والمنهجية إلى اعتبار ثان يعطى دعماً اكبر لرد غادامر. فهل للحكم بالواقعة "statement of fact" له الترتيب المنطقي نفسه الذي يمتلكه الحكم النظري المستمد من سياق تاريخي؟ ألا يعد الثاني حكماً ثانوياً، بمعنى انه يتعلق بالأول؟ ولا يجادل التاريخي، بالضرورة مسألة وجود وقائع بل يجادل مزاعم معينة قيلت فيها. وعلى هذا النحو، لا يمكن الاعتراض على المسألة التي مؤداها ان التاريخي يناقض نفسه حينما يقول ان «كل شيء تاريخي» على أساس ان التاريخي يعتقد ان هذه العبارة صحيحة ازلياً. ويشير غادامر في مناقشة لليفي شتراوس (WM 504-505، ينظر أيضاً: WM 425) إلى ان عبارة التاريخي لا تنطوي بالضرورة على مفارقة، ويضيف الملاحظة الهرمنيوطيقية الآتية لاطروحة التاريخي:

إن القول بأن هذه الجملة القائلة، («ان المعرفة كلها مشروطة تاريخياً») لن تعد جملة صحيحة، مثلما تعد صحيحة دائماً، هو

قول لا يمثل الأطروحة المقصودة ومن الافضل للنزعة التاريخية التي تتناول الأمور بجدية ان تأخذ بالحسبان حقيقة ان الناس لن يتقبلوا هذه الاطروحة يوماً ما على انها حقيقية، وسيكون تفكيرهم لا تاريخياً (WM 505).

وبذا لا يتمثل اثر الهرمنيوطيقا في دعم «المحدثين» الذين يؤكدون أولية الحاضر على الماضي، في النزاع الكلاسيكي مع «القدماء» الذين يتخذون من الماضي نموذجاً للحاضر، بل ان هذا الصراع يفقد قوته طالما ان الهرمنيوطيقا تبحث في امكان وجهتي النظر هاتين، والصلة بين وجهتي النظر في المشروع المشترك للفهم الذاتي.

ولا تعد النتائج العلمية والحقائق التاريخية ذاتها واقعة تحت طائلة الهجوم لأن ما يتم رفضه هنا هو المنهجية اللاتاريخية، أي افتراض وجهة نظر خارج نطاق التاريخ. وبناءً على هذا الأساس ينبغي لنا إهمال اتجاه بيكر الجمالي، اذ تبدو حجته القائلة اننا «نرى» أحد الرسوم القديمة ولسنا «نقرأه» وان الرسم ليس نصاً، صحيحة للوهلة الاولى. ويشتمل العمل الجمالي، مع ذلك، على فكرة مؤداها ان العمل الفني يتعالى على اية سياقات معينة، فيتجلى لنا مباشرة كما هو في ذاته بمعزل عن اهتماماتنا الخاصة. وحالما نريد فهم الكيفية التي يعمل بها العمل الفني (سواء كان قصيدة أم رسماً) بصفة فن ـ بعبارة أخرى كيف يستحوذ على اهتمامنا ولماذا ـ فعندئذ تبدأ مهمة الفهم الهرمنيوطيقي. وتشتمل رؤية الرسم على مشروع بحث لكل من الرسم وانفسنا من ناحية ومعاييرنا وتوقعاتنا من اجل رؤية العمل بالصورة التي نراه بها، من ناحية أخرى. وينبغي لعملية الفهم الذاتي هذه ان تكون لسانية، إلى حد ما، لاشتمالها على عملية سؤال وجواب تؤدي إلى فهم متمفصل articulated. وبذا، لا يكون الرسم مختلفاً جداً عن النص كما يبدو للوهلة الاولى، ولاسيما حينما لا ينظر إلى النص على انه لغة «ميتة» او «بكماء». وتعد الفقرة الآتية المأخوذة من مقالة غادامر

الموسومة «الجمالية والهرمنيوطيقا» رداً ضمنياً على بيكر[٦]:

إن العمل الفني يخبر المرء بشيء ما، ولا يكون ذلك بالطريقة التي تقول فيها الوثيقة التاريخية شيئاً ما للمؤرخ. فالعمل الفني يقول شيئاً ما لكل فرد كأنه قد قيل من اجله خصيصاً، أي كشيء حديث ومعاصر. فالمهمة اذن تقدم نفسها بأنها فهم لمعنى ما يقال، وجعل هذا المعنى مفهوماً للفرد وللآخرين. ويقع العمل الفني اللالساني، أيضاً، ضمن النطاق الحقيقي لمدى الانشطة الهرمنيوطيقية، ولابد من توحيده مع الفهم الذاتي لكل فرد (KS II 5).

وبذا، وطبقاً لما يقوله غادامر، لا يوجد تعارض مباشر بين الاتجاهين الجمالي والتاريخي، مثلما يعتقد بيكر، بل ان الاتجاه الجمالي هو لحظة الادراك الهرمنيوطيقي، أي انه اللحظة التي تسمح لنا بان نكون مأخوذين بالعمل الفني بوصفه فناً. وتكتمل هذه اللحظة الجمالية بالمهمة الهرمنيوطيقية - التاريخية الرامية إلى تحقيق فهم يكون ذاتياً أيضاً. ونجد ان تفسير غادامر يجعل من الفن يفوق كونه ظاهرة ذاتية. فهو يسمح بتوسط التراث التاريخي والموقف الثقافي، وان ما يعده العصر فناً يكشف الكثير عن ذلك العصر.

ثانياً - الحقيقة الهرمنيوطيقية المتعالية: كارل - أوتو آبل

لقد تعزز دحض غادامر للانتقادات السابقة حينما تجلت مسألة أخرى. وتعنى القضية الأساسية، التي يركز عليها هذا النقاش، بالمبدأ او

(٦) تمت مناقشة نقد فايكر في تعليق غادامر على «الحقيقة والمنهج» (ينظر: p. 16-17) إذ يتم رفض الاتجاه الجمالي استناداً إلى حقيقة ان مفهومه للعمل بذاته يعد تجريدياً على نحو مغالى فيه.

المعيار الذي يمكن من خلاله القول عن تأويل ما انه حقيقي. وان تركيز غادامر على تناهي الفهم التأويلي وموقعيته يجعل من الصعب رؤية الكيفية التي يمكن بها الزعم بالحقيقة او الصلاحية وان احد المفاهيم التي ترد في تحليل غادامر، الذي جاء بصفة معيار، هو مفهوم «استباق الكمال» Anticipation of perfection (WM 278F.)، أي الافتراض المسبق القائل ان العمل يجسد وحدة المعنى للكمال الذي يعزى للنص المحايث. ويرى غادامر ان هذا المفهوم لا يسمح بمحايثة النص فقط، بل بحقيقته أيضاً. بمعنى انه يسمح بتعالي معنى النص من اجل مادة الموضوع: «هناك افتراض مسبق لا يتعلق بوحدة المعنى المحايثة التي توجه القارئ، حسب بل ثمة توقع متعال للمعنى الذي يتولد عن علاقة حقيقة ما يقصد، وما يوجه تفهم القارئ باستمرار» (WM 278).

وقد اختلف ايميليو بتي مع غادامر في هذه المسألة، بقوله «من الوهم الاعتقاد بان الكمال Vollkommenheit مسؤول عن صحة الفهم»[٧]. ويعتقد بتي، على غرار فايكر وكون، ان عرض غادامر لتاريخية المؤرخ او المؤول يبين بان على المؤرخ ان يعلق اهتماماته الخاصة كلها لتكون لديه معرفة نزيهة بقصد النص الاصلي. وطبقاً لما يراه بتي (ينظر: كتاب ايميليو بتي. HMG 44 n.95)، ينبغي الا يكون لتوقعات المؤول أي اثر الا بعد ان يحدث التفسير الموضوعي. لكن يبدو ان بتي قد اساء أيضاً فهم مفهوم «الوعي الهرمنيوطيقي» عند غادامر حينما وصفه بأنه يشير إلى المنهج وليس إلى المنهجية، فضلاً عن ان بتي، مثلما يبين رد غادامر الحاسم (ينظر: WM 482S) ما يزال مأخوذاً بالنزعة السيكولوجية للافتراض المسبق القائل ان قصد المؤلف يشكل المعنى الأساس للعمل، وان فهم النص انما هو مواجهة ذهن ما بذهن آخر.

---

(٧) Emilio Betti, HMG, p. 43-44.

ويتبع كارل ـ أوتو آبل، في الآونة الاخيرة، أسلوباً من النقد يشابه اسلوب بتي الا انه اسلوب مرتكز على عرض الهرمنيوطيقا التي تتناول نظرية اللغة بجدية اكبر[٨]. ويقترح آبل انقاذ الهرمنيوطيقا من النزعة التاريخية النسبية من خلال القول بان الاولى تعترف بتاريخية التأويل حتى في الوقت الذي تفترض مفهوماً تنظيمياً للحقيقة على شكل مجتمع مثالي من الباحثين (على طول المسار الذي سار عليه جوشيا رويس[*]) «أنا أرى أن السعي وراء المبدأ التنظيمي يكمن في فكرة الوصول إلى مجتمع تأويل غير محدد يكون فيه كل شخص يجادل (ويفكر، لهذا السبب) قادر على الافتراض ضمنياً انه يمثل حالة الضبط المثالية» (HD I 140). ولقد تم تعديل مفهوم مجتمع الباحثين هذا، بحسب تأويل بيرس Pierce، واصبح مبدأً أساسياً في «الهرمنيوطيقا المتعالية» التي يقدمها آبل. ويقر الموقف على نحو جلي، بالحاجة إلى اكثر من توكيد بالاعتقاد الذاتي لجعل التأويل حقيقياً، ولكن ينبغي عليه حينئذ تحديد الشروط فيما بين

---

(٨) Karl-Otto Apel, "Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?" in *Hermeneutik und Dialektik*, Vol. I, ed. R. Bubner et al. (Tübingen: J. C. B-Mohr, 1970).

(سنرمز لهذا الكتاب [أي كتاب: الهرمنيوطيقا والديالكتيك] بالرمز HD I).

(*) جوشيا رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦): فيلسوف مثالي أمريكي ولد في كاليفورنيا. ظل حتى وفاته أحد أعمدة الفلسفة في ما يسمى بعصرها الذهبي. وهو افضل من يمثل الفلسفة المثالية المطلقة في أمريكا على نحو يتميز فيه عن هيغل والمثاليين البريطانيين. أدخلت نظريته في الإرادة وتصوره لدورها في عملية المعرفة سمات جديدة في تراث المثالية العقلانية. وقد وصل في النهاية إلى مجتمع التأويل community of interpretation، او نظرية الواقع الاجتماعية التي بناءً عليها تكون جميع الذوات ملتحمة في مجتمع شمولي universal يتمثل هدفه بامتلاك الحقيقة في كليتها. وتبرز أهمية هذا الفيلسوف في حقل تاريخ الهرمنيوطيقا المعاصرة بمفاهيمها ومصطلحاتها، من انه ربما يكون من أوائل من طرحوا مفهوم «مجتمع التأويل»، هذا المفهوم الذي وجد صدىً واسعا في تنظيرات التداوليين الجدد، أمثال ريتشارد رورتي وستانلي فش. (م)

الذوات intersubjective لكي يكون الشيء حقيقياً. وتنطوي هذه النظرية، ضمناً، على المفهوم القائل ان اية كينونة عاقلة تعتقد ان كذا وكذا حقيقي. ولهذا يخضع مفهوم الحقيقة إلى تعديل كانطي، ويتحول إلى مبدأ تنظيمي. وبدلاً من امكان الوصول إلى الحقيقة فعلاً (او حتى ان تكون قابلة للتحقيق) فأنها تكون متضمنة بالضرورة، وان كان ذلك شكلياً، في فعل التوكيد على حكم ما فضلاً عن ان المبدأ يأخذ بالحسبان تناهي العقل البشري، ويعترف باحتمال ألاّ تكون جميع الشروط اللازمة للتوصل إلى حكم ما شروطاً قابلة للتحديد او التحقيق، ولهذا السبب قد تصبح بعض التعديلات revisions منظمة.

وتتمثل فائدة مبدأ الحقيقة التنظيمي في انه يفسح المجال أمام إمكان كل من المعرفة الحالية غير الوافية والنقد. ويمكن انتقاد مختلف التأويلات والعروض [التفسيرات] المصطرعة بوصفها ذات عيوب معينة مثل الانحياز الذاتي. وينبغي، أيضاً، التركيز على ضرورة اكتشاف الانحياز والبرهنة عليه، لأن الحكم الشارح metastatement الذي يقول ان العروض جميعاً منحازة يحمل بذاته أي وزن لهذا الموقف. وفي الختام، يفسح المبدأ التنظيمي المجال في الأقل لإمكان التوكيد على نحو ذي معنى، على ان التأويل الحقيقي. ونعني بـ«الحقيقة» هنا ان التأويل يقترب من الاجماع consensus في الرأي بين مجتمع المؤولين المثالي. وبناءً على هذه النظرية لاتكون الحقيقة تمثيلاً للشيء بحد ذاته، بل هي دالة الاتفاق الاجتماعي.

ويعد موقف آبل مشابهاً لموقف غادامر من حيث ان كليهما يركز على مجتمع او تراث الاهتمامات الذي يمثله البحث ويرتبط به أيضاً. ومن ناحية أخرى، يرى آبل ان مفهوم الحقيقة المطلقة ضروري مثل المبدأ التنظيمي (HD I 140)، كما انه يتبنى المفهوم الذي جاء به بيرس من خلال افتراض امكان حدوث مجتمع اتفاق نهائي «على المدى الطويل». ومع ذلك تعد هذه الفكرة هرمنيوطيقية تماماً وليست متعالية

بالمعنى الكانطي لأنها تؤكد التقدم التاريخي لمجتمع الباحثين. وتضيف كل خطوة في عملية البحث عنصراً، لصالح تقدم المعرفة لا يمكن التغافل عنه.

ويتفق مفهوم غادامر عن توسط التراث في فهمنا للماضي مع موقف آبل من حيث انهما (غادامر وآبل) يصران على ان المعرفة لا ترتكز على تفاعل ذاتي بل على التفاعل بين الذوات. وقد فسر غادامر فكرته هذه في عبارته التي مؤداها ان الحاضر يفهم الماضي، لا على نحو افضل من فهم الماضي لنفسه، ولكن على نحو مختلف فقط (WM 280). ومع ذلك، فان غادامر يتخطى أبل حينما يقف إلى جانب بيرس في اعتقاده بضرورة افتراض وجود اجماع نهائي في الرأي بين مجتمع العلماء لغرض ضمان موضوعية المعرفة عند مرحلة أبكر:

> **ما عاد بيرس يفترض وجود «وعي عام» بصفة ذات متعالية للحقيقة الموضوعية، ولا حتى للعلم الطبيعي، بل انه، على العكس من ذلك يتبع خطى كارل بوبر في جعل موضوعية العلم الطبيعي الممكنة مرتكزة على عملية الفهم التاريخية من خلال مجتمع العلماء. الا انه ينطلق أيضاً من المبدأ القائل ان عملية الفهم هذه، ان لم تقاطع فأنها سوف تولد، على المدى البعيد، الاجماع الخليط الذي يشتمل عليه «الوعي المتعالي العام»، ويضمن الموضوعية سميوطيقياً. (HD I 132)**

ولا يتفق غادامر وآبل الا بالقدر الذي يجعلان فيه امكانية الحقيقة متوقفة على الاجماع بين الذوات وليس على الذات المتعالية، الا انهما يختلفان حينما يفترض آبل ان الاجماع المثالي هو المبدأ التنظيمي. وعلى غرار مفهوم «المؤرخ الاخير» the last historian، يعد مفهوم «العالم الاخير» the last scientist الذي يرى حقيقة مراحل العلم السابقة كلها، عرضاً للتصور اللاتاريخي الذي تقتصر فائدته على احداث شرخ في البعد التاريخي للفهم من خلال هدف لا يمكن تحقيقه. وإذا

أردنا التعبير عن الاختلاف بين غادامر وآبل بطريقة أخرى نقول ان كليهما متفق على ان المعرفة ليست ذاتية وانما يشترطها المبدأ التنظيمي للاتكال على ما يعتقده أي مخلوق عاقل أيضاً. ولعل ما تضيفه هرمنيوطيقا غادامر لهذا المبدأ هو اشتراط وجود السؤال الآتي: «ما الذي يفعله أي مخلوق عاقل في ذلك الموقف المحدد؟». ولهذا يرتكز غادامر على الطريقة التي يؤثر بها موقع المؤول في إدراك النص او في إدراك الماضي وأسباب اعتقاد المؤول، اعتقاداً مشروعاً، بان تأويله حقيقي. (وتصبح «ظاهراتية» هيغل هنا نموذجاً لا تقدمه النزعة الموضوعية التجريبية عند رانكة، مثلاً). وحينما يفترض آبل اجماعاً نهائياً لا تاريخياً ونظرياً، فانه يتفق مع بتي أساساً (كما يعترف بذلك بتي، إلى حد ما، ينظر: HD I 141 n73) في امكان حدوث الفهم فقط بين الاذهان التي تقف في مصاف واحد. ويتبنى آبل، مع ذلك، مبدأ الكمال عند غادامر (ينظر: HD I 142)، الا انه لم يلتفت إلى الجدل بين بتي وغادامر، كما هو واضح.

تكمن أهمية مشروع غادامر في انه يبين الكيفية التي يمكن بها فصل الاختلافات في التاريخ او اللغة او الثقافة عن عملية الفهم، وان تسهم بتلك العملية من خلال فسح المجال امام الانفتاح على المزيد من الاختلافات. وان رأي آبل الذي يقول فيه، ان المجتمع المثالي ضروري للحقيقة، يتغافل عن سمات التبصر التطبيقي(*) phronesis الموقعي الذي طوره غادامر من أرسطو وسلط عليه الضوء في الهرمنيوطيقا. اما آبل فانه حينما يحذو حذو بتي ويجعل من غادامر ذاتانياً ووجودياً، يكون قد اساء لغادامر فعلاً. فآبل نفسه يعبر عن تفضيله لبيرس على كانط بسبب تركيز بيرس على الممارسة praxis، وهذا التفضيل تحديداً، يجعل من آبل اقرب إلى غادامر مما قد يبدو عليه الحال.

(*) phronesis مصطلح أرسطي بمعنى التعقل والتبصر والتدبر.

ويرد غادامر على آبل بشأن عدد من هذه المسائل[٩]. اذ ان السؤال المركزي الذي يسأل عن الكيفية التي تكون بها الهرمنيوطيقا.. نقداً، قد هاجم الفكرة التي مؤداها ان الفهم يكون تطبيقاً دائماً. وربما يفترض ان فكرة التطبيق تعني ان على المؤول ان يطبق فهمه، بوعي، على موقع حاضر، كأن يجعل معرفته «وثيقة الصلة» باهتمامات الحاضر. او يمكن افتراض عدم ضرورة استعمال هذه المعرفة بطريقة ما، ربما بوصفها نقداً لافهام أخرى خاطئة (كما في ايحاء نيتشه في «التوسطات اللازمنية»، إلى ضرورة استعمال التاريخ استعمالاً نقدياً). وعلى الرغم من ان هذه المسألة الاخيرة تنبع من مفهوم غادامر، نجدها تمثل الفكرة المركزية قطعاً. ويوحي مثل هذا التفسير ان تطبيق الفهم اعتباطي حقاً، وان هناك فرقاً بين حقيقة (او صلاحية) الفهم، وحقيقة او (مشروعية) التطبيق. الا ان غادامر يهتم بمسائل مختلفة لانه يجادل قائلاً ان التطبيق هو «الخطة الضمنية للفهم كله» (296 "R")، أي ان «التطبيق» يتخذ معنى جديداً ومتميزاً في نظرية غادامر. ويقدم غادامر مسألة فلسفية حول طابع المعرفة كلها المرتبط بالاهتمام، وليس المسألة المعيارية التي تقول بضرورة اخضاع المعرفة كلها لاستعمال معين.

وعلى الرغم من احتمال ان تكون العبارة المتعلقة بالاستعمال عبارة حقيقية، من الممكن ان تكون غير هرمنيوطيقية على وفق تفسيرات معينة. فعلى سبيل المثال توحي الحجة القائلة بضرورة تطبيق المعرفة بأن الذات حرة بتطبيقها او عدم تطبيقها. وتصطدم مثل هذه النتيجة بمسألة غادامر الفلسفية القائلة ان الفهم بذاته هو تطبيق لمادة الموضوع، أي لمجموعة الأسئلة. ويشتمل إخضاع المعرفة إلى الاستعمال على جهد

---

(٩) ينظر:
H.-G. Gadamer, "Replik," in *Hermenentic und deologiekritik*, ed. K.-O. Apel et al. (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), p. 283-317.
(سنرمز من الآن بالرمز R).

واع، فضلاً عن هذه العملية الهرمنيوطيقية الأساسية جداً الرامية إلى الوصول إلى فهم ما. ويتضمن هذا الجهد الواضح، الذي يسعى إلى ان يكون «وثيق الصلة»، محاولة الوعي الممكن بالتصورات المسبقة اللاواعية لكي يكون موضوعياً (أي، «غير مشترك») لضرورة ذلك، هذا من ناحية، ويشتمل، من ناحية أخرى على محاولة التركيز، مجدداً، على قيمة المشروع من خلال ادراك ان المعرفة مستخدمة (أي «مشاركة»).

هكذا يتمتع التطبيق بمعنيين متميزين يعتمدان ما اذا كان النقاش يهاجم المنهجية الفلسفية او المنهج العلمي، أو لا. وتطلق على الاخيرة، في بعض الاحيان تسمية «الملاءمة»، مثلما اشارت إلى ذلك مناقشة ريكور. فضلاً عن ان المسألة الفلسفية لا تملك قوة معيارية لمنهج التأويل الحقيقي - اذا انها لا تنطوي على «مشاركة» أم «وثاقة صلة» تقابل «عدم المشاركة» أو «الحياد». وسواء كانت مسألة التركيز على «المشاركة» او «وثاقة الصلة» مسألة نظرية أم عملية، فأن هذا سؤال يجيب عنه المؤول ويحكم عليه قراؤه.

ويصر غادامر على ان القوة المعيارية للنظرية الهرمنيوطيقية لا تأتي الا من المعنى الذي «تحاول فيه استبدال الفلسفة الرديئة باخرى افضل منها» (R, 279). وتكمن القوة النقدية للنظرية الهرمنيوطيقية في معارضتها الفلسفات ذات الفهم الموضوعي، كما أنها تعترض تأويلات معينة فقط اذا ظهر ان هذه التأويلات تفترض سلفاً اتجاهات زائفة في طبيعة التأويل. ولهذا يظهر السؤال، الذي مفاده «كيف يكون النقد ممكناً»، على نحو مختلف. وينبغي عدم الخلط بين الجواب الفلسفي والقانون Canon الدوغمائي. فالاهتمام الهرمنيوطيقي الغادامري معنيّ أساساً بما يتعين على النقاد القيام به (أي انه معني بما هو ضروري منطقياً)، وليس بما يتوجب عليهم القيام به (أي، بما يمكنهم اختياره او الاخفاق في اختياره). ان النظرية الهرمنيوطيقية لا تستبعد الممارسة بل

على العكس، تكمن قيمة النظرية في تفسيرها لإمكان الممارسة. ويظهر التحليل ان الفرق الحاد بين النظرية والممارسة ما هو الا صورة زائفة. ويمكن التساؤل عما إذا كانت طبيعة هذا التوكيد الهرمنيوطيقي الذي يقول ان النظرية والممارسة مجدولتان معاً، نظرية أو تطبيقية. ويعد غادامر عارفاً بهذا الغموض، وسنحاول التعريج عليه لاحقاً. والمهم الآن ان نفهم، بوضوح اكبر، المدى الذي تقّبل فيه غادامر قراءة آبل المتعالية للهرمنيوطيقا.

يعترف غادامر في «الردود» Replik بان القوة المتعالية للهرمنيوطيقا هي اعظم مما لو قيل انها تُوحي بحركة علمية لجعل الدوافع اللاواعية ضمنية، ولجعل الافتراضات والدوافع الواعية علنية. فهو يرغب بتقبل فكرة آبل التنظيمية في الخطاب غير المتناهي لمجتمع التأويل غير المحدد (R, 298, 313) فقط اذا كانت هذه الفكرة لا تُحفز او تلمح بمفهوم يُشابه معرفة هيغل المطلقة. ويجادل غادامر قائلاً ان هيغل (في كتابه «ظاهراتية الروح») يخلط تماماً بين المعرفة والخبرة المكتملة حينما لا يؤدي اكتمال شكل معين من خبرة ذهن متناهٍ الاّ إلى الانفتاح على أشكال جديدة من الخبرة (R, 310-311 ينظر ايضاً: KS III) وعلى هذا النحو يحاول غادامر تغيير ايحاء آبل بان المجتمع الهرمنيوطيقي يُفترض سلفاً في الحكم المتعلق بمشروعية تأويل ما. وهو يفصل مفهوم «اضفاء المشروعية»عن مفهوم التقدم نحو هدف مثالي عند هيغل -رويس (R, 299). وبينما تكشف المقارنة الديالكتيكية بين التأويلات عن نقيضه - تؤدي إلى تأويل جديد،لا يرى غادامر، وهو مُصيب في ذلك،أي مسوغ للاعتقاد بأن (التأويل) الجديد هو اقتراب اكثر من تركيب نهائي معين (R, 299). ولا توجد ضرورة تستدعي ان نتوقع ان أي تأويل سيقدم اكثر من جوانب الموضوع، بسبب الاحتمال القائل ان الجديد يُلقي ظلالاً جديدة بوصفها ضوءً جديداً.

ويظل مفهوم اكتمال completeness الفهم أو كماله perfection

عند غادامر مبدءاً تنظيمياً. فهو يصر على ضرورة عدم التغاضي عن التشديد على كلمة «الاستباق» في عبارته «استباق الكمال» der Vorgiff der Vollkommenheit لاستحالة ان يُدرك أي تأويل سمو ما يُطلب فهمه، استحالة تامة. (R, 302) وينبغي ان يحاول التأويل، قطعاً، تأكيد مشروعيته من خلال السعي وراء تحقيق الشروط التي تؤدي إلى الإجماع (وإن لم يكن اجماعاً معاصراً بالضرورة لان المرء قد يرفض المعايير التي يضعها الزملاء والأقران). ومع ذلك، فان عد مثل هذا الاجماع هدفاً يمكن تحقيقه يعني افتراض ان المعنى ينطوي على شفافية تامة مثلما اعتقد هيغل، مثلاً، حينما زعم كشف مغاليق العقل في التأريخ، (أي انها خطة عامة لها غاية).

وسنناقش الحجج المتعلقة بمثل هذا الفهم اللاتاريخي للمعنى باسهاب اكثر (ولا سيما في ما يتعلق بمفهوم التاريخ الشمولي عند بانينبيرغ). أما الآن فسنقدم مثالاً على القوة التطبيقية لإصرار غادامر على التصور الهيغلي للمبدأ المتعالي - التنظيمي. ويتخذ غادامر مثالاً من حقله الخاص أي - من الفلسفة الكلاسيكية - يشير إلى مختلف الافتراضات المسبقة التي يؤمن بها مختلف مؤولي الفلاسفة اليونان (مثل اهتمام كارل رينهارت بالتوضيح المنطقي، واهتمام فيرنر يَغر بعقيدة التوحيد monotheism). ويعترف غادامر شخصياً بأن تأويلاته قد تأثرت بقضية الوجود عند هايدغر. ولم تُنسب هذه التصورات المسبقة او الاستباقات إلى الإغريق من غير مسوغ، بل ان هناك محاولة حقيقية لفهم هؤلاء الفلاسفة من خلال التعرف إلى استباق المؤولين السابقين وكشف النقاب عنهم.

وبذا، يمكن ان يكون الاستباق التأويلي مُنتجاً بقدر ما يسلط الضوء على التصورات المسبقة او الافهام المسبقة ويصححها. وان التأويل الجديد هو الذي يجعل هذا التصحيح ممكناً من خلال المقارنة التي يمثلها مع التأويل القديم: اذ يشير غادامر إلى ان المسألة التي تم فيها

التعرف إلى الانحياز السابق وكشف النقاب عنه «لن يتم التوصل اليها الا حينما يكون بالامكان رؤية ما هو صحيح امامنا بعيون جديدة» (R, 298). وما لم يحاول الدارس الذي يتناول أرسطو ان يرى أرسطو بطريقة جديدة، فانه سيظل متجمداً في منظورات المؤولين السابقين وتشويهاتهم، وربما ينسى هذا الدارس احتمال وجود تشويهات ويصبح اعمى عن النقد. وبدلاً من ذلك قد يُمارس العالم، اذا احس بالتشويهات، ما يُسميه توماس مان بـ«التعمية» obscurantism - أي، الانكباب على التفاصيل والتغاضي عن المضامين الكبرى.

لذا فان النظرية الهرمنيوطيقية لا تجعل النقد مستحيلاً، بل ان التأمل الهرمنيوطيقي هو الذي يجعل النقد ضرورياً. وتتطلب حركة التأويل المستمر وعياً بالظلال التي تلقيها التأويلات القديمة على النصوص، كما انها تتطلب محاولة اضاءة هذه الظلال بتسليط ضوء جديد عليها. ونظراً إلى ان كل تأويل يعد مُتحيزاً دائماً، يكون كل تأويل، بالحد الذي يُضيء اجزاءً مختلفة من مادة الموضوع، نقداً ضمنياً في الاقل لتأويلات أخرى. وعندئذ تتمثل القوة التطبيقية الحقيقية للتأمل الهرمنيوطيقي في تركيزه هذا على ضرورة النقد وسيكون لمثل هذا التركيز، على المدى البعيد، قوة تفوق اية «مقاربة» او «مدرسة» او «منهج» للتأويل.

ومع ذلك، تُرافق العرض الآنف الذكر صعوبة تتمثل بسلبية الإصرار على النقد، وبعضهم يقول بخوائه. اذ لم يتطرق مثال غادامر الخاص بتأويل الفلاسفة الاغريق على نحو واضح إلى ما يمكن تسميته بـ «شروط مُلاءمة» التأويلات وسياقاتها واستباقاتها. ولا توجد مناقشة تتناول مسألة كون بعض المفاهيم التأويلية غير مُلائمة تماماً، أم لا. الا ان من الممكن الدفاع عن موقف غادامر لان جعل شروط الملاءمة الخاصة ذات طابع قَبلي a priori يعني العودة إلى الدوغمائية. وقد يكون الحكم الوحيد على ملاءمة سياق تأويل ما هو تأويل آخر، وربما ارتبطت حقيقة مثل هذه المسائل بـ «النجاح» (على الرغم من عدم امكان

تحولها إلى النجاح) - أي الاتفاق بين الذوات على فائدة التأويلات وافتراضاتها. وعلى اية حال يعلق عدد من المعلقين على الجدل في ذلك بقولهم ان غادامر يعتمد فعلاً، شروط الملاءمة الضمنية وان برنامجه يستعمل القيم العينية الضمنية. وتصبح هذه الاعتراضات مُلحة للغاية حينما يتحول الاهتمام من الفيلولوجيا إلى الفهم الاجتماعي والتاريخي الذي يدخله غادامر بوصفه جزءاً من النطاق الكلي لنظرية الفهم الهرمنيوطيقي. وبسبب التركيز على مجتمع التأويل بين الذوات، وعلى التراث على نحو خاص، عَّد بعض الكتاب الهرمنيوطيقا معيارية في اقل الاحوال، ورجعية في أسوء الأحوال. وينبغي لنا مناقشة هذه الاتهامات لتحديد ما اذا كانت هناك ضرورة لتحديد شروط الملاءمة في الواقع تحديداً صحيحاً اذا ما أُريد للنقد ان يكون ممكناً وضرورياً أيضاً.

إن السمة الإيجابية في عرض آبل هي توسيع نطاق مفردات النظرية الهرمنيوطيقية لتفسح المجال امام بيان المبادئ الهرمنيوطيقية بوضوح اكبر. إذ يُساعد مفهوم التراث الذي أُعيد تأويله على انه «مجتمع التأويل والتفاعل»، إلى حدٍ ما، على موازنة، النقد الذي قدمه هيرش في استعراضه لغادامر. إذ يؤكد هيرش ان غادامر يرى «التراث» بوصفه مفهوماً معيارياً، وهو يُوحي بذلك ان كل من يتبع التراث يكون على صواب وكل من لا يتبعه يكون على خطأ (VI 250) ويخفق هيرش، مثل بتي، في ادراك حقيقة ان غادامر لا يقدم منهجاً معيارياً. ومثلما يُعلق غادامر في «الردود»، فان الهرمنيوطيقا لا «تولد ممارسة جديدة» (R, 297). ويختلف توجه هيرش الكلي عن توجه غادامر، فهو يهتم بمعرفة المعايير التي تضمن التأويل الصحيح اكثر من اهتمامه بتوضيح الكيفية التي يكون فيها الفهم والتأويل مُمكنين، في المقام الأول. ويضل هيرش طريقه حينما يعتقد ان مفهوم الفهم التاريخي عند غادامر، بوصفه انصهاراً للآفاق، ينتج عن انهيار أفقي الماضي والحاضر ليتحولا إلى أفق واحد لا يستطيع تمييز الاختلافات والتوترات. لذلك فهو يحاول،

خطأ، بقوله ان الانصهار يشتمل على عمليتين متميزتين: الاولى فهم النص الماضي، والثانية تطبيق هذا الفهم على الاهتمامات الحاضرة. ويخلط هذا الرأي بين معنيين من معاني «التطبيق» كما ان غادامر لا يزعم ان ثاني هاتين العمليتين تأتي أولاً، مثلما يعتقد بذلك هيرش وبتي، بل انه يؤكد ان عملية الفهم الأولى تتوسطها الافتراضات المنهجية المسبقة ومجتمع الاهتمامات التي تشكل التراث الذي يمثله المؤول. ولا يعد التراث محض شيء ينبغي الاتفاق او الاختلاف معه، بل هو عامل فاعل في كل فعل فهم[١٠].

لقد ضل هيرش وغيره عن جادة الصواب بوضوح بسبب التعارض الزائف الذي استعمله نيتشه لتوليد المفارقة في هجومه على المؤرخين الموضوعيين. ويعتمد التعارض تصور الماضي بوصفه حلقة مغلقة، والحاضر بوصفه حلقة أخرى. ولا يمكن الاجابة على نحو وافٍ عن السؤال المتعلق بالكيفية التي يمكن فيها للمرء الخروج من حلقة ما، والدخول في حلقة أخرى لان الصورة ذاتها تكون تجريدية وزائفة. ويؤكد غادامر ان الصورة لا تتولد من طبيعة الفهم التاريخي ذاته، بل من المفهوم الموضوعي للنهج الموضوعي المحايد.

> **إن التكلم، مثلما فعل نيتشه، عن الوعي التاريخي بوصفه تعلماً للكيفية التي يضع فيها المرء نفسه في الكثير من الافاق المتغيرة، لا يعد وصفاً صحيحاً، وان كل من يغلق عينيه وينظر إلى نفسه بهذه الطريقة تحديداً لا يكون له افق تاريخي. ولا تُعد برهنة نيتشه، على فائدة التاريخ للحياة، ضد الوعي التاريخي بذاته، بل**

---

(١٠) يؤكد هيرش ان معرفتنا لمعنى العمل يشترطها فهمنا المسبق لجنس العمل (ينظر: VI 236f.) فإذا كانت مقولة الجنس الأدبي صالحة لأن تندرج تحتها الأعمال الفنية، فأنها تعد عندئذ طريقة لتطبيق المفهوم الهرمنيوطيقي لتراث الاهتمامات او مجتمع التأويل.

هي ضد اغتراب الذات الذي يحدث حينما يتخذ الوعي التاريخي منهجاً تاريخياً حديثاً ليكون الماهية الحقيقية له (WM 289).

ويعد سوء الفهم الذي يقع فيه الكثير من قراء غادامر لمثل هذه المفاهيم، بوصفها تُراثاً، مؤشراً على سوء تأويل اعمق للمادة الفلسفية لنظرية غادامر، أي لزعمها بأنها هرمنيوطيقا فلسفية. وبهذا الصدد تكون لاضافات آبل المتعالية للفلسفة الهرمنيوطيقية فائدة، ايضاً، تشتمل في اثارة الجدل الذي يتجاوز الاهتمام بمناهج حقول إنسانية مُعينة. وُيقصد بالطابع المتعالي او الشمولي، الذي تطمح له الفلسفة الهرمنيوطيقية، انه غير مقتصر على منهجية العلوم الإنسانية. وان العمل الأخير يحمل الهرمنيوطيقا إلى منهجية العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية أيضاً.

وقد نوقشت القضايا الفلسفية التي تكمن وراء زعم غادامر بهذه الشمولية مناقشة ساخنة في العمل الموسوم Hirmeneutikstriet. وعلى الرغم من اشتراك الكثير من الفلاسفة، في ألمانيا، في مناقشة عمل غادامر هذا، الا ان المناظرة الكبيرة جرت بين غادامر وهابرماس. ولا يمكن فهم وضع الهرمنيوطيقا الحالي من غير معرفة ما دار في هذا الجدل، لذا سنعرض الأمور الأساسية فيه هنا.

ثالثاً - مناظرة غادامر - هابرماس

حدث السجال الأصلي بين هابرماس وغادامر في عام ١٩٦٧. وقد ادخل هابرماس مناقشة الهرمنيوطيقا في المسح النقدي الذي أجراه للأعمال الحديثة في حقل السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية، الذي اسماه «في منطق العلوم الاجتماعية»[١١] Zur Logik

---

(١١) Jürgen Habermas, *zur Logik der Sozialwissenschaften, Beiheft 5*, Philosophische Rundschau (1967).

(سنرمز له من الآن بالرمز ZLS)، وتوجد له أيضاً طبعة: Suhrkamp (Frankfurt, 1970)، وله ترجمة باللغة الإنجليزية.

Sozialwissenschaften . وقد توقف عند وصف غادامر حينما كانت هرمنيوطيقا الأخير تمثل نقداً للطابع اللاتأملي لنظرية العلم الاجتماعية الوضعية. (ZLS 172). ومن ناحية أخرى، راود هابرماس الشك أيضاً في ان نظرية غادامر تميل نحو النسبية والافتقار إلى التأمل النقدي في الأساس الاونطولوجي الذي تستنبطه من هايدغر.

وعلى الرغم من الرد الذي قدمه غادامر في كتابه **«الهرمنيوطيقا والنقد الأيديولوجي»**[١٢] Hermeneutik und Ideologiekritik، يُبين هابرماس بوضوح في كتابه **«المعرفة والمصلحة»** (١٩٦٨) Erkenntnis und Interesse انه ما يزال يرى ان الوصف الهرمنيوطيقي للعلوم لا يمت بصلة الا للحقول السوسيوتاريخية[١٣]. فالبعد الهرمنيوطيقي ليس شمولياً وكلياً، بل يخضع إلى المستوى الأكثر تأملية لاهتمام هابرماس نفسه بالنقد الأيديولوجي - أي، النقد الاجتماعي للأيدلوجيات التي تتخذ من نموذج التحليل السايكولوجي مثالاً لها. لذا يدور السؤال عما اذا كانت الهرمنيوطيقا تخضع لنقد الأيدلوجيا، أو أنَّ نظرية الفهم الهرمنيوطيقي مسؤولة عن الأخير.

ويُفند هابرماس، بوضوح، زعم غادامر بشمولية الهرمنيوطيقا في المقالة التي أسهم بها في نقد غادامر ـ ١٩٧٠ ـ[١٤]، وبالمقابل ظهر عمل غادامر «الردود» في المختارات الأدبية لعام ١٩٧١ تحت عنوان

---

(١٢) H.-G. Gadamer, "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik," *Kleine Schriften*, I, 113-130.

(سنرمز له من الآن بالرمز KS).

(١٣) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Franfurt: Suhrkamp, 1968).

(سنرمز له من الآن بالرمز EI).

(١٤) Jürgen Habermas, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik," in *Hermeneutik und Diatektik*, I, 73-103.

«الهرمنيوطيقا والنقد الأيدلوجي»[١٥] وواصل هابرماس، في الآونة الأخيرة، بتطوير نظرية الاتصال والحقيقة التي يُطلق عليها تسمية «التداولية الشمولية» ولأن هذه النظرية تدعي الشمولية لنفسها، كما هو واضح، كان لها صلات حميمة مع هرمنيوطيقا آبل المتعالية في مجال اعتمادها تفسير آبل لبيرس. ولا يناقش هابرماس علاقة هذه النظرية بغادامر، إلا ان غادامر سجل تحفظاته في «الإصدار» الجديد للطبعة الثالثة من «الحقيقة والمنهج» (١٩٧٥).

على الرغم من ان تفاصيل هذا الجدل قد تغيرت نظراً لقيام هابرماس، وهو الأصغر سناً مقارنة بالآخر، بتطوير برنامجه الفلسفي وتعديله الا ان القضية الحاسمة ظلت كما هي دائماً. فهل بمقدور الفلسفة ذاتها البقاء ضمن حلقة الفهم الهرمنيوطيقية، وضمن الحدود التي تفرضها شروطها التاريخية، وتتمكن على الرغم من ذلك من فرض مبادئ عقلانية، فرضاً مشروعاً، لتكون شروطاً للصلاحية الممكنة او لحقيقة أفعال فهم معينة؟ يستمر هابرماس باعتقاده بمفهوم العقل الذي يتطلب مثل هذه المبادئ المتعالية، وما يزال غادامر يؤكد ان مثل هذا الأيمان بقوة التأمل وحده يمثل تصوراً يحاول، خطأ، الخروج من الحلقة الهرمنيوطيقية.

وبينما تؤكد مقالات هابرماس، التي ظهرت منذ عام ١٩٧٠، تركيزاً متزايداً على نظرية الحقيقة، كانت بواكير مقالاته تتساءل عما اذا كان زعم غادامر الذي يقول ان التراث أساسي للفهم، بحاجة إلى استكمال بنظرية التاريخ الشمولي لغرض التهرب من النزعة التاريخية النسبية. ولهذا السبب ينطوي الجدل على أسئلة مركزية مثل: هل بالإمكان نقد التراث

---

(١٥) لا تتضمن هذه المختارات النصوص التي حصلنا عليها من السجال بين هابرماس وغادامر حسب، بل تتضمن أيضاً نصوص الكتاب الآخرين الذين اسهموا بالنقد الهرمنيوطيقي.

نفسه، وهل يستطيع التأمل تحرير نفسه من شروطه التاريخية؟ وتركز النظريات الأخرى مثل الماركسية، على وجود معايير نابعة من التاريخ بحيث يمكن، مع ذلك، استعمالها في نقد الوضع الراهن، في دفع التاريخ قدماً نحو الأهداف المثالية التي تفرضها هذه المعايير. وعلى اية حال ليست هناك حاجة لان تكون نظرية مادية. ويبين نقد هابرماس انه مهتم بالجوانب الأبستمولوجية لنظرية من هذا النوع[١٦].

وبهذا الصدد، يذهب هابرماس بعيداً حد انه يضم غادامر إلى صف نيتشه بخصوص مشكلة معايير النقد التاريخي وتذويت subjectivization نيتشه للعلم:

> **إن حرج نيتشه أمام العلوم الثقافية مماثل لحرجه من العلوم الطبيعية فهو لا يستطيع التخلي عن زعمه بصلاحية المفهوم الوضعي للعلم في الوقت الذي يعجز فيه عن التحرر من المفهوم الأكثر جاذبية لشكل النظرية التي تعطي معنى للحياة. أما بخصوص التاريخ، فانه يقنع نفسه بالمطالبة بضرورة ان يخلع التاريخ سترته المنهجية الضيقة حتى وان كان ذلك على حساب فقدان الموضوعية الممكنة، كما يرغب بان يشبع نفسه بالتأمل في حقيقة ان «ما يميز قرننا العشرين ليس انتصار العلم بل انتصار المنهج العلمي على العلم». (ويضيف هابرماس هامشاً يقول فيه ان « هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية ما تزال خاضعة لهذا القصد علناً»)[١٧].**

وبناءً على مفهوم «المنظورية» perspectivism عند نيتشه يشير

---

(١٦) ينظر: .EK الفصلين الثاني والثالث.

(١٧) Habermas, EI 358-359 وقد اقتبسنا من الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب، وعنوانها: Knowledge and human Interests [المعرفة والمصالح الإنسانية] ترجمة: Jermy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), p. 295.

غادامر إلا أن أي «وهم» اعتباطي، بضمنه «وهم» العلم ذاته، قد يبدو لنا صالحاً مثل أي وهم آخر إذا كان يحقق حاجة حقيقية في العالم. وعندما تفهم علاقة المعرفة والمصلحة فهماً طبيعياً جداً يتلاشى عندئذ مظهر الموضوعية - بالصورة التي يقصدها نيتشه - الا ان المعرفة تصبح ذاتية في الوقت نفسه (EI 361).

ولم يقف هجوم غادامر على العلم ذاته كما فعل نيتشه، بل انه يهاجم الفهم الزائف للعلم أيضاً. وقد لاحظنا ان غادامر نفسه يكتشف ان نيتشه مأخوذ بالصورة الكاذبة التي يهاجمها هو نفسه ويسيء هابرماس فهم ما ذهب اليه غادامر حينما يحوله من السياقية إلى النزعة الذاتية. اذ يزعم هابرماس ان كشف النقاب عن الاهتمامات التي تشترط المعرفة ضروري لضمان النوع التداولي من الموضوعية (EI 360). الا ان المدافع عن غادامر بإمكانه ان يرد فوراً بقوله ان هرمنيوطيقا غادامر تُصر، تحديداً، على ان كشف النقاب هذا يُقابل الموضوعية النظرية الساذجة. ومجدداً نقول انه لا حاجة لان يكون الفهم الذاتي للهرمنيوطيقا ذاتياً، بل يمكن ان يكون بين الذوات يهدف، مثلاً، إلى كشف النقاب عن المصالح المتجهة صوب المعرفة، أي الافتراضات المنهجية المسبقة عن منهج تأويلي معين في الإنسانيات، او برنامج بحث معين في العلوم الاجتماعية والطبيعية.

وعلى الرغم من اختلاف هابرماس مع غادامر بشأن الافتقار إلى موقف نقدي بما فيه الكفاية، ازاء مرجعية التراث، مما لا شك فيه ان هناك قدراً معيناً من الاتفاق، ولاسيما في عيوب الموضوعية التاريخية بوصفها تصوراً منهجياً. ويقف هابرماس وغادامر إلى صف آثر دانتو الذي يزعم في كتابه «فلسفة التاريخ التحليلية» ان من غير الممكن ان يكون هناك عرض تاريخي كامل على نحو متكامل[١٨]. ويتفق دانتو مع

---

(١٨) اقتبسه هابرماس في: ZLS 164 (Danto, p. 15)

غادامر في جعل التحليل التاريخي، بوصفه يمثل مشروعين منفصلين ومتميزين - يعد الاول مشروع تقديم عرض وصفي يبلغ حد الكمال، اما مشروع التأويل فهو المشروع اللاحق -أي: تحليل خيالي. وحينما يتماشى دانتو مع روح الهرمنيوطيقا فانه لا يرفض مفهوم «المؤرخ البالغ حد الكمال»، وهي آلة مبرمجة لتكون شاهد عيان يبلغ حد الكمال، ولتقديم توصيفات تاريخية بحتة - حسب، بل يرفض أيضاً مفهوم «المؤرخ الأخير» - أي الشخص الذي يكون في نهاية تاريخه، والذي يملك بسبب ذلك تصوراً قوسياً يمكنه لاحقاً من إضاءة حقيقة الأحداث الماضية كلها[١٩].

ويختلف هابرماس مع كل من دانتو وغادامر في هذا الخصوص، تحديداً، اذ انه يرى ضرورة عرض الفهم المثالي، الذي يتمثل في هذه الحالة في التصور القوسي للتاريخ الشمولي، قبل ان يكون بإمكان المؤرخ تأويل الماضي أصلاً. وفي هذه النقطة بالتحديد يعتقد بان نقد وولفهارت بانينبيرغ لغادامر يسلك المسار الصحيح[٢٠]، لكننا حينما نتفحص نقد بانينبيرغ عن كثب يتضح انه إذا كان هابرماس يتفق مع غادامر حقاً في عيوب الموضوعية، فانه لا يستطيع الوقوف إلى جانب بانينبيرغ تماماً.

ويتفق بانينبيرغ أساساً مع غادامر في ان هيغل يذهب إلى ابعد مما

---

(١٩) اقتبسه هابرماس في: ZLS 164 (Danto, P.15)

(٢٠) Wolfhart Pannenberg, "Hermeneutik und Universalgeschichte," *Zeitschrift Für Theologie und Kirche*, 60 (1963), 90-121.

وقد نشرت ترجمته «التاريخ والهرمنيوطيقا» في History and Hermeneutic (New York: Harper, 1967) الا اننا أوردنا هنا أرقام صفحات النص الألماني نظراً إلى ان هذا الكتاب يتبع الترقيم الألماني، ويلاحظ ان رد غادامر على بانينبيرغ (ينظر: KS I 126-127) غير مقنع تماماً لأنه لا يشرك بانينبيرغ في قضية موضعة التوكيد.

ينبغي له في محاولته تصنيف التاريخ في خانة الوعي الذاتي المطلق. ويركز كل من غادامر وبانينبيرغ على تناهي الخبرة الإنسانية، كما يتفقان على ان فهم المؤولين للماضي يشترطه فهمهم للحاضر، وبضمنه توقعاتهم للمستقبل. الا انهما يختلفان حينما يصر بانينبيرغ على أن أفق الحاضر يشمل عرض التاريخ الشمولي[٢١].

ويشاطر غادامر دانتو شكوكه في الطابع اللاتاريخي لنظرية التاريخ الشمولي المتلازمة مع مفهوم «المؤرخ الأخير»، كما تتشابه أسبابهما التي تدفعهما إلى انتهاج هذا الطريق: تعد عبارة (توكيد) Aussage التفسير التاريخي غير ملائمة دائماً لمادة موضوعة. ويفسر دانتو ذلك من خلال الحقيقة التي مؤداها اننا لا نستطيع معرفة المستقبل، في حين يزعم غادامر ان السبب يتمثل في العبارة المتجسدة في سياق الأسئلة. فالسؤال غير قابل للتحقق مثل العبارة أو القضية proposition. وبذا، وبناءً على ما ذكره غادامر، تكون كتابة التاريخ منفتحة على مختلف التفسيرات والتأويلات على نحو اكبر مما تسمح به نظرية التاريخ الأساسية مع تصورها لحقيقة التاريخ الغائبة.

ويستهل بانينبيرغ دفاعه عن التاريخ الشمولي بهجومه على غادامر

---

(٢١) يكتب بانينبيرغ قائلاً «لا يمكن تكوين الأفق الشمولي الذي يظهر فيه الأفق الحاضر المحدد للمؤول والأفق التاريخي للنص الا من خلال تصور مجرى التاريخ الذي يربط فيه الواقع بين الماضي والموقف الحاضر وأفقه المستقبلي لأنه من خلال هذه الطريقة فقط، أي تحت ظل الأفق الشمولي، يحافظ الماضي والحاضر على فرادتهما واختلافهما التاريخيين إزاء بعضهما. وعلى الرغم من المحافظة عليهما بهذه الطريقة، نجدهما يدخلان بصفة حالتين في توحيد السياق التاريخي الذي يحتويهما معاً» (المصدر نفسه، ١١٦). توصي عبارة بانينبيرغ بالكثير: فهي تحافظ على الاختلاف التاريخي في الإدراك الهرمنيوطيقي وبطريقة لا يستطيع القيام بها مفهوم الملاءمة ذو النزعة السايكولوجية. وهنا، لا يعد بانينبيرغ وغادامر متباعدين تماماً، بل ان اختلافهما أساس في قضية تحديد الدرجة التي يكون فيها هذا المفهوم «شمولياً» وواضحاً.

لقيامه ببخس قيمة المسألة التوكيدية. وغادامر، بعد ان يتبع اثر هايدغر يجادل ضد التراث الفلسفي الذي يتخذ مسألة الخبرة بوصفها الشكل الوحيد للتعبير السليم عن المعرفة. وتعد المسألة موضوعية لأنها تموضع، أي انها ترفع الشيء عن سياقه وتجعله يبرز وحده بصفة موضوع أمام الوعي، وهذه، في اقل تقدير، هي الطريقة الوحيدة التي فهمت بها العلاقة. ويتفق بانينبيرغ مع هذه الصورة حينما يتقدم بالحجة القائلة «ان القدرة على الموضعة، أي على إدراك الواقع الذي يواجه المرء المستقل (نسبياً فقط) عن اختبار الذاتية، تعد حجة تميز علاقة الإنسان بالعالم، أي: موضوعية الإنسان المحددة المعتمدة على تحرره الكبير من دوافعه الغريزية» (HU, 114). وتوحي المزاوجة، التي يقوم بها بانينبيرغ، بين التاريخ الشمولي وموضعة اللغة، بضرورة التغلب على الذاتية من خلال توضيح فهم الحاضر، (للأحكام والقضايا)، في النظرية التي تتوسط، بعد ذلك، تأويل الماضي في ضوء الحاضر والمستقبل.

ويؤكد غادامر في رده ان الوعي الهرمنيوطيقي يمثل قضية وجود اكثر من كونه قضية وعي. وهو يعني بذلك إنكار إمكان قبول موضعة الوعي الذاتي، وإنكار ان الفهم لا يعاني من ذلك بالنتيجة:

> **إن التأمل بفهم سابق معين يجلب شيئاً ما أمامي بحيث انه لولا ذلك التأمل لكان ذلك الشيء وراء ظهري: فهو شيء ما، وليس كل شيء، لان الوعي الهرمنيوطيقي يعد وجوداً اكثر من كونه وعياً، وبطريقة لا يمكن تفاديها. ومع ذلك، لا يعني هذا انه يستطيع الهرب من غير جعل السبات الأيديولوجي واعياً باستمرار. ومن خلال هذا التأمل فقط لم أعد مقيداً إزاء نفسي بل أصبحت قادراً على اتخاذ القرار بحرية فيما يتعلق بعدالة او إجحاف أفهامي السابقة (KS I 127).**

وإن كان هذا التأمل يعد أساسياً، إلا انه مشروط بمجموعة من المصالح التي تتعالى على موضوعه نتيجة تأمل معينة وذلك من خلال

تقبل الخبرات الجديدة والانفتاح عليها وبناء فهم جديد. وينتج عن هذا التركيز على الانفتاح المنتج نتيجة لسانية تتمثل بحجة غادامر القائلة ان موضعة التوكيد لا تمثل الشكل الوحيد للغة التي يمكن ان يقال ان المعنى والفهم حاضران فيها ويكون ذلك قولاً سليماً. فللغة استعمالات أخرى، ولا تحتاج مثل هذه الاستعمالات إلى ان تتحول إلى اتكال على المعنى الواقعي الذي يتم تمثيله في مسائل الخبرة.

وكتب غادامر في مقالته «ما المنهج؟» Was ist Wahrheit (KS I) ، بقوة نوعاً ما، قائلاً «انا أظن ان بإمكان المرء ان يقول، مبدئياً، بعدم إمكان وجود توكيد صحيح تماماً» (KS I 53). وربما قصد غادامر القول ان معنى المسألة لا يعد دالة الإحالة الموضوعية لصورة ما للعالم الذي تمثله حسب، بل تعتمد المسالة علاقتها بالسمات الأخر مثل سياقها التاريخي وفائدتها في موقف معين. ولهذا السبب يعدل غادامر من زعمه بشأن موضوعية التوكيد:

> **لا يوجد توكيد يمكن للمرء إدراكه في حقيقته من خلال المضمون الذي يمثله حسب، إذا ما أراد المرء إدراكه في حقيقته. فلكل توكيد دوافعه، ولكل توكيد أفهام قبلية لا يتم التركيز عليها (KS I 54).**

ولا ينبغي لنا تأويل هذا التركيز على دافعية motivation التوكيد تأويلاً طبيعياً. إذ ان الدافعية لا تعني، بالضرورة، الحاجات الذاتية او الغرائز، بل ان ما يتحدث عنه غادامر هي دافعية لسانية بحد ذاتها طالما انه يتحدث عن استعمال مثل هذا التوكيد في ضوء السؤال الإدراكي الذي يجيب عنه. ولهذا تتمثل صعوبة التاريخ الشمولي في انه مادي وجوهري. كما تزداد صعوبته ليتحول إلى جواب محدد لما هو موجود أساساً لصفته سؤالاً مفتوحاً. وان الجدال عن التاريخي الشمولي يحول الاعتبار المنهجي إلى حاجة إلى منهج محدد الا ان هذا التحويل يفسد القصد الهرمنيوطيقي لتأويل كتابة التاريخ بوصفها عملية تساؤل. وان كل

ما تعترف به التأويلية الشارحة metahermeneutics غادامر بشأن التاريخ الشمولي هو ان أي وعي تاريخي معاصر يشتمل أيضاً على وعي بمستقبله (R, 77). ومع ذلك لا يشكل هذا الاعتراف امتيازاً، فهو لا يقول اكثر من وجود موقف معين من المستقبل يشكل بعداً أساسياً لأي فهم للماضي. ولا يذكر شيئاً عن الكيفية التي ينبغي له تصور المستقبل بها. ولهذا يتعامل تحليل غادامر مع «التاريخية» اكثر من تعامله مع التاريخ، ويتعامل مع «المستقبلية» futurisity اكثر من المستقبل، ويعد اهتمامه الفلسفي متعالياً في بحثه عن الشروط الكامنة لإمكان التفكير بالتاريخ او المستقبل.

ويجد بعض الفلاسفة هذا الزعم المتعالي، والتأويلي الشارح، فارغاً الا انهم سيواجهون صعوبات أيضاً عند محاولة تحديد شروط الملاءمة الأكثر تجسيداً (عينية) او معيارية. فمثلاً، ظهر لبعض منهم في حقل العلوم الاجتماعية ان اللجوء إلى شروط الملاءمة مثل «الصراع الطبقي» و«المجتمع العقلاني» قد يكون ضرورياً لضمان مشروعية النقد.

ويعد هابرماس واحداً من الذين يبحثون عن مثل هذا الضمان، الا انه ضمان من النوع المتعالي، لا المادي. ان واحداً من اهم اعتراضاته على غادامر هو ان النقد مستحيل ما لم يكن بالإمكان اختبار الموقع العيني، الذي نمثله نحن، ازاء بعض المواقف العقلانية بوصفها مقياساً مثالياً للعقل. ونجده يتحول إلى نماذج معينة مثل اللسانيات والتحليل السايكولوجي من اجل هذه المبادئ. ويتحول بالدرجة الأساس إلى التحليل السايكولوجي لأنه يبين كيفية التغلب على المعوقات التي تحول دون الاتصال الحقيقي، وإلى اللسانيات لان «الكفاءة الاتصالية» الخاصة بـ«المتكلم المثالي» تفسر إمكان الخطاب عموماً.

ولكي يقدم هابرماس قضية في بواكير مقالاته، يعتقد ان عليه ان يدحض زعم غادامر بان للهرمنيوطيقا تطبيقاً شمولياً على مجالات سلوك الإنسان كلها. ويعتمد هذا الزعم بشمولية الهرمنيوطيقا الفهم القائل ان

الفهم كله يحدث عبر اللغة، او ما يسميه غادامر بـ«التلسين». ويطرح غادامر هذه الفكرة بإقناع اكبر حينما يؤكد ان اللغة هي الوجود الذي يمكن فهمه (WM I 450). ويحدد التأمل الهرمنيوطيقي محاولة كل إنسان للتفكير عبر علاقة اللغة والعالم، لان الهرمنيوطيقا تمثل الطريقة التي يتم بها بحث اللغة ذاتها أساساً لان التأمل الهرمنيوطيقي يشتمل على حركة نقدية تحاول توضيح الأفهام السابقة المتضمنة في الخطاب، وجعلها مجسدة عينياً (على الرغم من تعذر تحقيق شفافية المعنى التامة كما في المعرفة الهيغيلية المطلقة).

وينتقد هابرماس، في مناقشاته المبكرة هذه، غادامر في تأكيده على التلسين إلى هذه الدرجة. فهو يؤكد ان اللغة تمثل جانباً واحداً من جوانب الواقع، وان ثمة عوامل أساسية أخرى. «اذ تتشكل الصلة الموضوعية، التي يمكن من خلالها فقط استيعاب الأفعال الاجتماعية، من اللغة والعمل والسلطة، على نحو خاص» (ZLS, 179). ويفترض هذا الإخضاع للغة، من خلال تضمين عناصر أخر، نزعة واقعية نظرية يمكن في ضوئها رؤية اللغة بوصفها مرتكزة على شيء غير ذاتها. وتنظر نظرية اللغة هذه إلى اللغة بوصفها تأملاً، وان كان تأملاً مشوهاً، لواقع ما قبل prelinguistic كامن.

وتخفق هذه النزعة الواقعية، على الرغم من ذلك، في ان تكون مسؤولة عن الطرائق التي ينبغي فيها استحضار، وفهم، انماط العمل والسلطة إلى اللغة للتأكيد على انها قوى أساسية. فاللغة لا تتبع نظام السلطة نفسه بل هي التي تمكننا من تفسير العالم على وفق هذه القوى. وقد يكون اعتراض هابرماس على غادامر موجهاً ضد النموذج المتعالي الذي يكون مثالياً بالمعنى الهيغلي وليس هرمنيوطيقياً وتاريخياً. مع ذلك يرفض غادامر، وهو مصيب في ذلك، ان يتم تأويله على انه مثالي الا انه يتحول، في حقيقة الأمر، ليكون تداولياً، معترضاً على اهتمام هابرماس في ان «الحقيقة والمنهج» يقدم الزعم المثالي الذي يقول ان

اللغة تشكل العالم، او بحسب تعبير هابرماس «ان الوعي المتشكل لسانياً هو الذي يحدد الوجود المادي للحياة العملية». (ZLS 179) ويرى غادامر، مثل هايدغر ان اللغة والعالم يشتركان بالحدود وان كليهما تاريخي المظهر:

> **لن ينكر أي شخص ان التطبيق الفعلي للعلم الحديث يغير شكل عالمنا تغيراً أساسياً، كما يغير لغتنا أيضاً بعد ذلك مباشرةً. ولكنني اشدد على «يغير لغتنا أيضاً». وهذا لا يعني مطلقاً، مثلما يتهمني بذلك هابرماس، ان الوعي المتشكل لسانياً يحدد الوجود المادي للحياة العملية، وانما يعني انه لا وجود لواقع اجتماعي بأشكاله القسرية كلها يمكن تمثيله مجدداً في الوعي المتشكل لسانياً. فالواقع لا يحدث «من وراء ظهر اللغة» بل من وراء ظهر الشخص الذي يعيش وهو يحمل اعتقاداً ذاتياً مؤداه بأنه يفهم العالم (أو ما عاد يفهمه). ويحدث الواقع في اللغة أيضاً. (KS I 125, 126).**

إن تحول هابرماس الأخير نحو نظرية الاتصال اللسانية، بوصفها أساساً للتداولية الشمولية، (مثلما ان التلسين عند غادامر هو أساس الهرمنيوطيقا الشمولية)، هو الذي يسوغ غادامر. ومن الممكن ان تكون الفكرة ممكنة طالما ان عبارة غادامر التي يقول فيها «ان اللغة هي الوجود الذي يمكن فهمه»، لم تؤخذ على انها توحي بالمثالية الأساسية. فليست اللغة هي التي تعكس الفكرة، او انها سابقة للعالم بطريقة ما، بل يظهر كل من اللغة والعالم معاً - فحينما يتغير احدهما يتغير الاخر. ولهذا يزعم غادامر ان اللغة هي «سلوك العالم ذاته الذي نعيش فيه» (WM 419). ويتم التعالي على مشكلة التأمل، مشكلة العلاقة النقيضية بين العقل والعالم، أي بين الذات والموضوع. فالعالم ليس موضوعاً مستقلاً خاصاً باللغة، بل أن العالم يقدم نفسه في اللغة (WM 426).

يؤكد هابرماس أيضاً ان اهتمام غادامر بالتراث يولي عناية للغة

المرسخة والقيم الأيديولوجية المخفية هنا بخداع. فهو يعتقد في كتابه «المعرفة والمصلحة» اعتقاداً تاماً بإمكان توسيع نموذج التحليل النفسي ليشمل النطاق الاجتماعي، فهو يؤكد ان اللغة التي نستعملها ستواصل خداعنا إذا لم تكن هناك إمكانية الانعتاق من القسر على طول مسار العلاج النفسي.

ومع ذلك تعرف فرويد فعلاً إلى صعوبات توسيع نطاق التحليل السيكولوجي ليشمل النطاق الاجتماعي، فقد أثار في كتابه Civilization and Its Discontents(*) سؤالاً عن المدى الصالح للقياس بين الفرد والمجتمع الثقافي:

إلا أن علينا ان نكون شديدي الحذر وان لا ننسى، قبل كل شيء، إننا نتعامل مع قياسات. وان من الخطورة، لا على الناس فقط بل على المفاهيم أيضاً. ان نفصلها عن النطاق الذي نبعت منه وتطورت. وفضلاً عن ذلك تواجه قضية تشخيص العصاب الجماعي صعوبة خاصة. فنحن في حالة العصاب الفردي ننطلق من المقارنة التي تميز المريض من بيئته التي يفترض أنها سوية. اما بالنسبة إلى الجماعة التي يتأثر أفرادها بالاضطراب نفسه فعندئذ لا يمكن ان تكون مثل هذه الخلفية موجودة بل ينبغي إيجادها في مكان آخر. اما بخصوص تطبيق العلاج النفسي لمعرفتنا، فما فائدة استعمال اكثر أشكال تحليل العصاب الجماعي صحة طالما ان أي فرد لا يمتلك السلطة التي تخوله فرض مثل هذا العلاج على الجماعة؟[٢٢].

(*) الذي ترجمه جورج طرابيشي إلى (قلق في الحضارة) - دار الطليعة / بيروت ١٩٧١ (م).

(٢٢) S. Freud, *Civilization and Its Discontents* (New York: W. W.. Norton & Co., 1962).

وفضلاً عن ذلك يمكن التساؤل عن المكان الذي نبع منه «السوي» normal. فما وجهة النظر المثالية؟ بعد ان واجه فرويد قضية القيمة النهائية للحضارة الإنسانية ومجرى التطور الثقافي أدت تشاؤميته من التقدم، ومن التوصل إلى أي حل مثالي - يتعلق بنجاح شروط الملاءمة الوضعية المادية - إلى اعتزاله عن اتخاذ أي موقف. الا ان اعتذاره ينطوي، على الرغم من ذلك، على رؤية عميقة جداً بالرغبة في مثل هذه الشروط.

ولذلك، ليست لدي الشجاعة للنهوض أمام رفاقي بصفة نبي، لذا فإنني انحني أمام توبيخهم حد أنني لا أستطيع ان اقدم لهم العزاء: لان هذا كل ما يطلبونه في قرارة نفسهم - أي ان أشرس الثوريين لا يقلون عاطفة عن اكثر المؤمنين فضيلة[٢٣].

ولا شك في أننا حينما نستشهد بتحذير من فرويد، لا ندحض هابرماس. فلو كان القصد من وراء الحجة هو الدحض، لكانت الحجة مغلوطة تماماً من المرجعية. ونظراً إلى ان السؤال الحالي معني بصلاحية اللجوء إلى مرجعية التراث، فإن استعمال مثل هذه الحجة مضاعفة المغالطة من خلال افتراض ان هذا السؤال يعد حجة أيضاً. ويركز ما اقتبسناه من فرويد على مشكلة مصدر المرجعية لإضفاء المشروعية على التأويلات. ويرى غادامر، الذي يشاطر فرويد شكوكيته المفيدة كما يبدو، ان المرجعية المثالية عند هابرماس ترى في نظرية الحقيقة إجماعاً غير واقعي يتصادم مع واقع الممارسة الفعلية. ويعتقد غادامر، مثلما اعتقد هابرماس، ان تبني مفهوم الإجماع العقلاني تماماً من النوع الذي يكون ممكناً فقط لو كان التفاعل الاجتماعي متحرراً من الأشكال القسرية تحرراً تاماً، وهو تبنٍ يتغاضى عن اختلاف تطبيقي مهم بين النطاق الشخصي والنطاق الاجتماعي. ففي التحليل السيكولوجي تتم معالجة

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

المريض من انحرافه، ويخضع هو بالمقابل لسلطة المحلل. مع ذلك يؤكد غادامر ان الانحراف عن معيار الجماعة، خلال التفاعل الاجتماعي بين الجماعات المختلفة المصالح، لا يمثل مرضاً بالضرورة وهذا المعيار نفسه هو المقصود (ينظر: R, 308).

وأخيراً قدر ما يتعلق الأمر بالجدل بين هابرماس وغادامر، يواصل غادامر، بالإصدار الجديد للطبعة الثالثة من «**الحقيقة والمنهج**»، شكوكيته بشأن مغالاة هابرماس بتقدير «أثر التأمل الفلسفي وأثره في الواقع الاجتماعي» (WM 529). ويمكن لغادامر ان يتقبل مفهوم الانعتاق بالنظر الا انه يولد اهدافاً جديدة باستمرار وينتمي لذلك التطور التدريجي للحياة التاريخية الاجتماعية. ولكن حينما يفرض هذا المفهوم بوصفه فكرة التأمل المكتمل، فانه يصبح خاوياً وغير ديالكتيكي (WM 233). كما ان الاعتقاد بان التأمل الانعتاقي يؤدي فعلاً إلى فرد او مجتمع عقلاني تماماً، هو اعتقاد يتغاضى عن طريقة حل بعض علاقات السلطة التشويهية ولا تتحقق الضوابط الا عند الشروع بضوابط أخر (WM 534). ويخشى غادامر من ان يكون هابرماس روبسبير آخر يتشدق بأخلاق تجريدية عقلانية. وهكذا يذكرنا بان الساعة ستأزف أخيراً حينما يتوجب على المجتمع ان يكون متحرراً من حكم العقل.

وسواء أكانت مخاوف غادامر وتحفظاته ملائمة ام لا فان هذا السؤال بانتظار حصول تطور آخر في مشروع هابرماس الفلسفي. وفي الوقت الذي قد يؤدي فيه الجدل بين الاثنين إلى حصول صدع مستقبلي في جدار الفلسفة الهرمنيوطيقية ـ مع الإصرار على نطاق الهرمنيوطيقا المتعالي ـ فانه يفيد حالياً في شرح جانبين من صياغة غادامر الحالية لموقفه، يتعلق أولهما بمفهوم التراث، وآخرهما بعلاقة النقد الهرمنيوطيقي بالممارسة الفعلية. وإذا أخذنا المحور الأول نجد ان غادامر يؤكد علناً ان التراث، الذي يرتبط به الفهم كله لا يعد شأناً تاريخياً فعلياً او امتيازاً وقيماً راسخة حسب، بل على العكس اذ ان ما

يتضمنه هنا اشبه بـ «التاريخ النقدي» عند نيتشه. ويشتمل مثل هذا النوع من التاريخ، مثلما يشير هايدغر إلى ذلك في «الوجود والزمن»، على حركة تأملية للانفصال عن الحاضر. ويرى هايدغر ان هذه الحركة حاسمة اذا ما أريد للتأمل التاريخي ان يكون موثوقاً(ينظر: SZ 397). وان هذا الانفصال هو تنصل عما يراه الكثيرون في الحاضر بأنه معنى تراثهم وتأكيد لكل ما يتخذ في الماضي بأنه تراث المرء الحقيقي، وأنه امكانية صالحة وعملية للمستقبل (ينظر: SZ 386).

ولم يذكر غادامر نيتشه او هايدغر في هذا الصدد، الا ان فهمه الديالكتيكي لمفهوم التراث مشابه له جداً، كما هو واضح. ورداً على سوء فهم هذا المفهوم، يلاحظ غادامر ما يأتي:

> **يستحيل ان تنطوي هذه الفكرة على تفضيل تقليدي ينبغي على المرء إزاءه استعباد نفسه استعباداً أعمى. ولا تعني عبارة «الصلة بالتراث» Anschluss an die Tradition سوى ان التراث ما عاد شيئاً يعرف المرء انه موجود، او يعيه المرء بوصفه أصول المرء الخاصة، ولهذا لا يمكن المحافظة على التراث في وعي تاريخي واف. ويعد تغيير الأشكال الراسخة نوعاً من الصلة مع التراث لا تقل أهمية عن الدفاع عن مثل هذه الأشكال. فالتراث لا يكون إلا في حالة تغير مستمر وأن «الفوز بصلة مع التراث» Anschluss gewinnen هي صياغة يُقصد بها جذب الانتباه إلى الخبرة التي تكون فيها خططنا ورغباتنا سابقة للواقع دائماً، كما انها تكون أيضاً، من غير صلة مع الواقع. والذي يهمنا عندئذ هو التوسط بين الاستباقات المرغوبة والإمكانات التطبيقية، أي بين الرغبات المحضة والمقاصد الفعلية - وهذا يعني بعبارة أخرى تخيل الاستباقات في جوهر الواقع (R, 307).**

تبين هذه العبارة ان اللجوء إلى التراث يعد مشروعاً تداولياً وليس

دوغمائياً. وبذا، لا يقصد منه الإبقاء على معايير التأويل القديمة ومناهجه، ولا الإبقاء على النتائج القديمة.

وربما نستطيع ان نستدل من ذلك على ان غادامر يتركنا مع استنتاج ثوري مؤداه ان بالإمكان قول أي شيء على الإطلاق، وان بإمكان أي رأي او تأويل ان يدعى التراث. وينبع هذا الرأي من حقيقة ان بالإمكان تنفيذ عملية إعادة التقييم الكلي للتراث، (التي تحذو حذو هايدغر في قلبه التاريخ الميتافيزيقي و«تدميره» له)، باسم التراث نفسه - بوصفه «الحقيقة» الساطعة للتراث التي كان كل شخص أعمى عنها، ولا يمكن ان تكون هذه نتيجة سخيفة تماماً، مثلما سيقال عنها (مع تقديم مسوغات مهمة) بل انها لا تتمخض عن نظرية غادامر بسبب تركيزها التداولي. وينبغي على التأويل الارتباط، ولو على سبيل المقارنة، بالتراث، أي بعمل التاريخ الفعال او بفكرته. وبسبب هذه الصلة الأساس ينبغي ان يصبح التأويل، اذا ما اريد له فهم قوته وصلاحيته، مدركاً الطريقة التي يرتبط بها مع هذا التراث، والطريقة التي تعمل بها الأفهام الموروثة المسبقة في هذا التأويل تحديداً.

وعلى الرغم من ان العلاقة بالتراث تمثل، بحد ذاتها، شرط الملاءمة الأساس نجدها لا تعمل - من الناحية المعيارية - بالطريقة الدوغمائية التي فهمها هيرش وهابرماس، بل ان اللجوء إلى التراث يتطلب إمكان النقد: فهو يتطلب حركة نحو الوعي الذاتي المنهجي، أي نحو إدراك العلاقة بين ما يقال وما ينبغي له أن يقال. وبدلاً من ان تكون هرمنيوطيقا غادامر منهجاً آخر، أصبحت تمثل دعوة إلى التأمل الذاتي المنهجي من جانب المشروع الإنساني كله. وتظل الهرمنيوطيقا، ضمن هذا المعنى، مرتبطة بالممارسة أساساً. ولهذا السبب هناك مسألة رئيسة أخرى يتضمنها الجدل الهابرماسي - الغادامري.

رابعاً - الخلاصة
الهرمنيوطيقا بوصفها نقداً

أي نوع من المعرفة يعرف الفرق بين المعرفة النظرية والمعرفة التطبيقية؟ يؤكد أرسطو في نقده لأفلاطون في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن معرفة الخير good النظرية المحضة لن تؤدي إلى حياة خيرة - اذ تكون مثل هذه المعرفة فارغة اذا ما قورنت بالتبصر المتجسد في المواقف الحقيقية. ومع ذلك، ثمة فرق آخر بين المعرفة التقنية techne للكيفية التي تحصل، مثلاً، عند ادارة رجل السياسة لشؤون الدولة، والفهم التطبيقي لرجل الدولة الحقيقي الذي يفهم المبادئ المتضمنة. فاي نوع من المعرفة يسمح لأرسطو بالتمييز بين المعرفة التقنية والفهم التطبيقي؟

يطرح غادامر هذه الأسئلة في «الردود»، وذلك لضرورة طرحها بشأن الهرمنيوطيقا أيضاً، اذ لا تستطيع الهرمنيوطيقا معارضة المعرفة التقنية ذاتها طالما ان النص لا يفهم الا عبر انتاج تأويل ما. واذا ظهر ان التأمل الهرمنيوطيقي نقدي لأشكال معينة من المعرفة التقنية، (للمناهج والمقاربات، على سبيل المثال)، يكون هذا النقد هو الهدف مع وجود الفهم الذاتي، او في الأرجح مع غياب الفهم الذاتي. فالسياسي قد ينجح في بعض شؤون السياسة ولكن حينما لا تكون أفعاله مصحوبة بالتأمل في المبادئ، تكون معرفته بأسباب نجاحه غير كاملة، كما تكون إنجازاته مؤقتة حسب. وعلى الرغم من ان النقد الفلسفي لا يتعامل مع ستراتيجيات سياسية معينة، بالضرورة، يمكن ان يؤدي إلى توضيح مفيد للمبادئ السياسية. وعلى هذا النحو، نرى ان نقد غادامر الهرمنيوطيقي للتكنولوجيا والعلوم لا يهاجم العلم بوصفه وحدة كاملة (R, 283). وان توضيح نطاق المشروع العلمي، ولا سيما نطاق العلوم الاجتماعية والإنسانية وأساسها وافتراضاتها، لا يعد أمراً معادياً للنزعة العلمية.

وعلى الرغم من إمكان ارتباط الهرمنيوطيقا، ارتباطاً وثيقاً، بالمعرفة التقنية - أي، بالأبحاث والتأويلات الجارية فعلاً - نجد ان مستوى عموميتها متميز جداً. اذ بإمكان الهرمنيوطيقا توضيح نوع الشروط المتضمنة في البحث inquiry وفي الاتصال، الا انها لا تستطيع الذهاب إلى ابعد من ذلك إلى حد ترسيخ قناعات اجتماعية سياسية معينة، (مثل القناعة بان المجتمع مرتكز على الصراع الطبقي)، وعدها حقائق او معايير ضرورية.

عموماً، لا تستطيع النظرية الهرمنيوطيقية تزويد السياقات التأويلية بشروط الملاءمة المادية لأنها فلسفة، ولست علماً محدداً (كالفيلولوجيا، مثلاً). كما انها لا تستطيع الارتباط، على نحو وثيق، بالتطبيق بحيث تتمكن من تشريع قانون للمعايير التأويلية، او «مذهباً» او «مدرسة» او «منهجاً» للنقد. ومع ذلك، فأنها تتمتع بصلة وثيقة بالتطبيق لأنها معنية بطبقة خاصة من شروط الملاءمة، وبضمنها تلك التي ناقشتها «الفلسفة» في مسائلها المتعلقة بالكيفية التي يقال فيها أن لدينا معرفة معينة، وبالكيفية التي يقال فيها عن الجمل بأنها صحيحة، وبالكيفية التي يقال فيها عن الملفوظات بأنها ذات معنى.

إن نوع المعرفة أو الفهم المتضمنين في التأمل الهرمنيوطيقي هو بحد ذاته غير نظري، وغير تطبيقي تماماً. ويشير غادامر إلى ان أرسطو نفسه اعترف بأن طلابه كانوا بحاجة إلى درجة معينة من النضج وفهم مجتمعهم وموقعهم، لا لغرض التمكن من فهم المناقشة الفلسفية ذاتها - التي تستدعي إقصاء المرء لذاته عن موقعه الفعلي - حسب، بل ليتمكنوا أيضاً من فهم قيمتها وتطبيقها على الحياة التي سيكونون فيها مواطنين مستقبليين متعلمين. وهكذا فأن الهرمنيوطيقا، وعلى غرار تبصر أرسطو التطبيقي، لا تعد معرفة تقنية (و«مذهباً» بالمعنى الذي تقصده هرمنيوطيقا شلايرماخر)، بل هي نقد فلسفي (R 287).

ويتضمن النقد مسافة، كما ان المسافة التي تولدها عمومية التأمل

الفلسفي تجعل من الحركة السلبية أساساً للنقد. ولكن ينبغي على النقد ان يكون قادراً على العودة على نحو بَنّاء. وهنا يؤدي الإدراك الذاتي المنهجي العام إلى جعل التأويلات الحقيقية اكثر انسجاماً مع ذاتها، وبذا تكون اكثر مشروعية. وأخيراً، تسهم الهرمنيوطيقا أيضاً في ان تكون أساساً للفصل بين مختلف التأويلات من خلال مطالبتها بإخضاع الدرجة التي استطاع بها التأويل توضيح افتراضاته ومداه - والبقاء منسجماً مع تلك الافتراضات وضمن ذلك المدى - وان يكون ذلك اختبار آخر للتأويل. ومع ذلك، ينبغي ان لا تجعل الهرمنيوطيقا من مدى الافتراضات التي يمكن ان تعمل فعلاً، او انواع السياقات التي يمكن ادخالها إلى النص، افتراضات قبلية a priori، بل ينبغي ان تبحث كل تطور بالصورة التي يظهر بها حقاً.

الفصل الخامس

هرمس وكليو

أولاً - التاريخ الأدبي: مفارقة أو نموذج؟

يشخص مارتن هايدغر، في مقالة عن قوة العلم الحديث التي تشكل أساس الفكر الحديث، قصور العلوم التاريخية قائلاً:

لا يتسع نطاق البحث التاريخي إلا بالقدر الذي يصل فيه إلى التفسير التاريخي. فالمتفرد، النادر، البسيط - أي باختصار: العظيم - في التاريخ لا يمكن ان يكون جلياً بذاته أبدا، وبذا يبقى غير قابل للتفسير. كما لا يوجد أي تفسير تاريخي آخر ما دام التفسير يعني التحول إلى ما هو مفهوم، وما دام التاريخ يبقى بحثاً، أي تفسيراً[1].

وإذا كان هذا الوصف يشخص البحث التاريخي الحديث، في الحقيقة، فعندئذ يكون مشروع التاريخ الأدبي مستحيلاً، لأن التفسير لو كان جبرياً حسب، فان التواصل بشمولية من خلال مقارنة أنواع الإطرادات المتفردة وغير المتكررة، وهو ما يؤلف قيمته الشعرية

---

(١) Martin Heidegger, "Dic Zcit des Weltbiles," *Holzwcgc*, 4th cd. (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1963), P. 76 ;

وقد قدمت له Marjoric Green ترجمة باللغة الإنكليزية تحت عنوان:

"The Age of the World View," *Boundary* 2, Vol. 4, no. 2 (1972).

تحديداً، أمر لا يمكن الوصول إليه من خلال البحث التاريخي. فضلاً عن انه اذا كان تفسير العمل الأدبي تاريخياً يعني مقارنته بالأعمال الأخرى لغرض كشف تتابع معين، فعندئذ ينكر التفرد المحايث للعمل بوصفه أدباً قدر ما يكون العمل متحولاً إلى نتاج سوسيوتاريخي لأحداثه السابقة أو لبيئته. لهذا، ليس للعمل الفني الأدبي أي مكان في التاريخ، ولا يمكن للأدب إلا ان يكون مصدر حيرة للتاريخ.

تثير هذه المفارقة أسئلة صعبة تتعلق بأسس النقد الأدبي المنهجية - أي، الأسئلة التي لم يتجنبها نقاد الأدب. ويواجه رولان بارت، في مقالته «التاريخ أو الأدب؟» المنشورة مع دراسته الأدبية الموسومة «في راسين» Sur Racine (باريس: دار سوي، ١٩٦٣)، هذه المفارقة بجرأة. فهو يؤكد ان التاريخ الأدبي كان في معظمه نتيجة الخلط بين مناهج البحث التاريخي ومناهج الدراسة السايكولوجية. ولم يتولد من هذا الخلط تاريخ للأعمال الأدبية، بل تاريخ للكتّاب. ويشن هجومه على البرنامج التقليدي لإعادة البناء السايكولوجي لمقاصد المؤلف والموقف التاريخي إلى حد بعيد بحيث انه يؤدي إلى شعار «بتر أدب الفرد» Amputer la litterrature de I'indirdn! (SR, 156). إلا انه بدلاً من ان يعيد بارت تقسيم مفهوم التاريخ الأدبي، نجد ان لديه الرغبة في تقبل حدود مناهج البحث التاريخي ولا يطالب التاريخ إلا بتاريخ وظائف الأدب: «وبذا، يستطيع التاريخ وضع نفسه عند مستوى الوظائف الأدبية (الإنتاج، الاتصال، الاستهلاك) فقط، وليس عند مستوى الأفراد الذين قاموا بها» (SR, 155-156). وهكذا، يسلم بارت بأن العمل الأدبي من وجهة النظر التاريخية، هو وثيقة حسب، أي انه أثر لنشاط أكبر ينبغي له إعادة بنائه. ولهذا السبب، لم يغير برنامج بارت الشكلاني من الفهم التحولي والعلمي للتاريخ الأدبي تغييراً أساسياً، بل انه نسب هذا الفهم إلى حقل بحثي آخر: أي، حقل العلاقات المادية وشروط الأدب بوصفه مؤسسة اجتماعية. ويعترف بارت ان التاريخ الأدبي، في

هذا التحول الذي طرأ على حقل التاريخ الأدبي، اختفى لأنه تحول إلى محض تاريخ. وهنا يفهم كل من «الأدب» و«التاريخ» مجدداً بطريقة يصبح فيها «التاريخ الأدبي» مشروعاً مستحيلاً.

ولا تقتصر المفارقة على فهم بارت للمصطلحات بل يطرح جيفري هارتمن في كتابه «ما وراء الشكلانية» (نيوهيفن: مطبعة جامعة بيل، ١٩٧٠)، هذه المعضلة بوصفها معضلة عامة:

> **لذلك تصبح شكلانية الفن قضية مركزية في أي تاريخ أدبي. فكيف يمكن لنا ان نجعل الفن مرتكزاً على التاريخ من غير إنكار استقلاليته، أي مقاومته الأرستقراطية لضراوة الزمن؟ (p. 358).**

ويتولد التعارض، المتضمن في مفهوم التاريخ الأدبي من محايثة النص الشعري الثابتة، والبعد التاريخي الذي لا يُضاهى أيضاً، المكتسب بوصفه موضوعاً للتأويل آنذاك. ويتناقض طابع التأويلات المؤقت، باتكال هذه التأويلات على منظورات تاريخية متعالية باستمرار، تناقضاً شديداً مع ديمومة endurance العمل الشعري. وينبغي ان تتوصل نظرية التأويل الأدبي التطبيقية إلى تفاهم مع التوتر القائم بين محايثة الأدب وتاريخية التأويل.

لقد ظهرت اليوم نظريتان عامتان، في الأقل، للتأويل تتخذان من المشكلة مواقف متضاربة. فمن ناحية تبدو نظرية بارت البنيوية، التي تهدف إلى توليد علم للأدب، نظرية شكلانية لا تاريخية تماماً، ومن ناحية أخرى تصر هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية، التي تحذو حذو هايدغر في تحليل زمنية temporality الفهم، على ان الفن تاريخي أساساً. وتقترب فلسفة غادامر من مفارقة التاريخية والمحايثة بطريقة تضفي أهمية نموذجية على التاريخ الأدبي. وقد تطورت آراؤه عند مستوى النقد التطبيقي لتصبح نظرية تركز على التلقي والتأثير. وإذا علمنا المفارقة التي يراها البنيوي أو الشكلاني في مفهوم التاريخ حتماً، فالسؤال هو: هل

كان بمقدور النظرية الهرمنيوطيقية ومقاربات النقد التطبيقي المتعلقة بها تقديم عرض نظري منهجي آخر يمهد الطريق أمام ممارسة التاريخ الأدبي حقاً؟

ثانياً - ما وراء النزعة التاريخية؟

لكي نتوصل إلى فهم أوضح للمشكلة العامة، سيكون من المفيد أن نتأمل تاريخياً وان نبحث المشكلة بالصورة التي تنبثق فيها في وعي المفكر الذي كان، هو نفسه، فيلسوفاً وفيلولوجياً معاً. ففريدريش نيتشه، بوصفه فيلولوجياً، كان، في آنٍ واحد، ناقداً لمهنته ومقتنعاً بقيمة القراءة المنظمة للنصوص قناعة راسخة(٢). وإذا علمنا مثل هذا الموقف النقدي الذاتي، تصبح مهمته كفيلسوف متمثلة بتوضيح القاعدة المنهجية والأبستمولوجية التي يمكن للعقلية التأويلية ان تؤسس عليها صلاحية تأملاتها التاريخية. ومع ذلك كان نيتشه يرى انه ليس كافياً التحدث عن صلاحية المعرفة، لذا يكشف في مقالته، «**في محاسن التاريخ ومساوئه للحياة**»، قيمة التأمل التاريخي لسياق الحياة الذي ينبع منه هذا التأمل.

وهذه المقالة تتحدى، وتكشف النقاب عن الميل الذي ساد عصر نيتشه نحو الانغماس في التأمل التاريخي إلى حد لم يعد فيه بالإمكان ان يتحرر من انغماره في الماضي كي يتمكن من زج نفسه في حياة حقيقية، أي في المهمة الفعالة المتمثلة بخلق مستقبل ما (UB, 242). ويتم تصوير التوتر بين الروح التأملية التاريخية، والحياة الإبداعية الفنية على طول مسار العلاقة الأكثر ديالكتيكية بين التأمل والتلقائية، فالتأمل يضع

---

(٢) Frieddrich Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachtiel der Historie Für das Leben," *Unzeitgemässe Betrachungen*, II, in Nietzsche Werke: *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli and M. Montinari, Vol. III, 1 (Berlin: Watter de Gruyter, 1972), 243.

(سنرمز له من الآن بالرمز UB).

خطراً أمام الفعل العفوي، إذ كشف الكثير من الأسباب والعلل، ووضع الكثير من البدائل الممكنة ذات الأثر الضعيف. ويرى نيتشه ان على المرء ان يتعلم النسيان كي يكون فعله إبداعياً. فالإنسان عكس الحيوان الأبكم، مخلوق يتذكر، إلا ان مثل هذا التذكر لا يجلب له سوى الندم (UB, 244-245). وعليه، كلما ازدادت روح الفنان إبداعاً، أي كلما ازدادت تأملاته في الأحداث التاريخية الماضية ونتائجها، قلّ احتمال قدرته على التفكر بنفسه بأنه أصيل ومبدع. فالإبداع يتطلب مخاصمة الماضي، وضوابطه التي يفرضها على التلقائية الفنية. وتكمن الصعوبة في ان الإنسان، بوصفه كينونة تأملية، لا يمكنه ان يعود بيسر إلى حالة الارتجال المحضة. إلا ان السخرية الحديثة هي ان مشكلة التأمل لا يمكن ان تُحل إلا من خلال التأمل (UB, 302).

ويحاول نيتشه التعامل مع المشكلة من خلال تفويض مهمة نسيان التاريخ والإبداع الفعال إلى جيل مستقبلي يسميه «الشباب» (UB, 230f.). ويشير بول دي مان، بإصرار، في مقالته **«التاريخ الأدبي والحداثة الأدبية»**(٣) إلى سوء النية التي تنطوي عليها هذه الخطوة. وان قراءة دي مان للمقالة تؤول الصراع بين تأملية التاريخ والإبداعية التي تتضمنها الحياة بوصفها «حديثة» بالدرجة الأساس - أي انها ليست سمة للعصور الأخيرة حسب، بل انها أساس مفهوم الحداثة تحديداً. فالحداثة والتاريخ محبوسان معاً في سخرية أزلية: «اذا لم يرد للتاريخ ان يتحول إلى نكوص regression أو شلل تام، فعليه ان يستند إلى الحداثة لغرض إدامته وتجديده، إلا ان الحداثة لا تستطيع تأكيد نفسها من غير ان تكون

---

(٣) Paul de Man, *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (New York: Oxford University Press, 1971), P. 151.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: العمى والبصيرة، ترجمة: سعيد الغانمي، ط١، الامارات ١٩٩٥، ط٢، مزيدة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠١].

ذائبة حالاً لكي تتحول إلى عملية تاريخية نكوصية». ويرى دي مان ان هذه السخرية لا تمثل ماهية الحداثة حسب، بل ماهية الأدب ذاته، وذلك لأن «الأدب حديث دائماً، بالدرجة الأساس». ونجد في قراءة دي مان ان المفارقة عند نيتشه لا تتحول إلى مشكلة لا بد من حلها، أي ان المفارقة لا تكون سمة الكتابة الأدبية التي لا مناص منها، بل تكون وصفاً للمأزق الحديث بحد ذاته.

وبينما يقدم تحليل دي مان رؤية قيمة في مفهوم الحداثة، يبقى السؤال قائماً عما اذا كان التركيز على ان التوتر هو شأن ضروري، لا يديم الافتراضات الميتافيزيقية والنقد الساخر الذي حاول نيتشه، على نحو سليم تماما، ايقافه والتغلب عليه. فهايدغر، مثلاً، يوحي في تحليل نيتشوي صرف في Holzwege (ص ٨٥) ان العالم الذي يرى العصر فيه نفسه، بوصفه عصراً جديداً أو حديثاً، يمثل قراراً لرؤية العالم بوصفه منظوراً، كما انه مرتبط بفهم ذاتي للإنسان بوصفه ذاتاً. وبذا يتحول المشروع نحو تغيير هذا الفهم الذاتي لا محض تكراره. وتعد مناقشة هايدغر إحدى الطرق لمواصلة بحث نيتشه، وإن كانت هذه الطريقة إشكالية. وسيكون من المناسب جداً، حالياً، دراسة المشكلة الأبستمولوجية التي اهتم بها نيتشه في هذه المقالة، والتي تحتاج إلى مزيد من التوضيح.

يتضمن نقد نيتشه لموضوعية الكتابة التاريخية هجوماً على الهدف الموضوعي المتمثل بالتجرد التام من منظور الحاضر وإيجاد صورة للماضي خالية من المصالح (UB, 285f.). ويرافق هذه القضية الأبستمولوجية، المتعلقة بمعرفة الماضي، اهتمام أخلاقي - سايكولوجي بنتائج الافتراضات الموضوعية. ولهذا يتهم نيتشه الموضوعية بتدمير أفق الأوهام المحيطة بعصر ما، والتي من دونها تكون الإبداعية الأساسية لـ«الحياة» الثقافية مستحيلة (UB, 291). وسيشتمل نموذج الموضوعية المنهجي على قرار بأن الماضي التاريخي ملازم لذاته، فضلاً عن انه أفق

مغلق قابل للنقد الموضوعي لأغراض الدراسة. ويعد العصر أفقاً يضع المؤرخ نفسه فيه بعد إيقاف أفق الحاضر الخاص به إيقافاً تاماً. ولكن إذا كانت هذه الإزاحة الذاتية نحو نظام آخر من الإدراكات والاعتقادات ممكنة حقاً، فلعل أي نظام من الاعتقادات، التي على هذه الشاكلة، يبدو قابلاً للاستبدال بأي نظام آخر، ولعل إدراك اعتباطية نظام اعتقادات المرء الخاصة يقلل من القدرة على الاعتقاد. ويرى نيتشه ان بإمكان الموضوعية إخفاء النسبية العدمية التي تمثل موقف ضعف وعدم قدرة على الفعل، أي «إرادة العدم» will to nothing[٤].

ولم يتغلب نيتشه، مع ذلك، على ما انتقده هو. فمعضلة المقالة المكتوبة عن مجال التاريخ تعد زائفة إلى حد ما، لأن نيتشه يثير مواقف ويقابلها مع غيرها من غير القبول أو الرفض التامّين لأي موقف منها. ويعلق نيتشه على هذا المنهج عندما يشير قائلاً «نظراً لأني لا أثق تماماً بالعقائد الأبستمولوجية، رغبتُ ان أبحث أولاً، عن نافذة ما، ثم عن أخرى بحيث أبقي نفسي بعيداً عن تسوير نفسي في واحدة منها، لأني أرى هذا الأمر ضاراً»[٥]. ان نيتشه، على الرغم من رفضه الفهم الذاتي الموضوعاتي للكتابة التاريخية العلمية، يتواصل بالجدل كما لو كان بالإمكان تحقيق هذه الموضوعية حقاً، وذلك عندما تكون المعرفة، وفق أسسه الخاصة، مرتكزة بالضرورة على المصالح والمنظورات. وبذا، لا يمكن ان تكون المعرفة التاريخية منفصلة عن الاهتمامات الحالية تماماً، ولا يمكن ان تكون العلاقة بين التاريخ والحياة، أي بين التأمل والفن، نقيضية مثلما أظهرها نيتشه.

---

(٤) ينظر:

F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Essay III, Section 28.

(٥) F. Nietzsche, *Werke*, 2nd ed., ed. Karl Schlechta (Munich: Hanser, 1960), 3: 486, cited by Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Trans. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), P. 291.

وقد أدى اهتمام الفلسفة الهرمنيوطيقية الحديثة بتطوير فلسفة تأويل أونطولوجية إلى التعامل مع فكر نيتشه. فغادامر حينما ينتقد تحليل نيتشه للأفق، يعترض تحديداً على افتراض نيتشه ان الماضي التاريخي يتألف من عصور، يشتمل كل منها على أفقه الخاص - أي ان لكل عصر نظامه من الإعتقادات المتجهة صوب الإدراك والفعل. ويتفق غادامر مع نيتشه عن رفضه فكرة ان وضع المرء لنفسه في أفق الماضي ينبغي ان يشتمل (أو يمكن ان يشتمل) على ترك المرء لنفسه من غير حسبان. لكن بينما يهيئ نيتشه نفسه للتحذير الباطل الذي يقول فيه انه ينبغي على الجيل الأكثر شباباً المجازفة بفقدان موضوعيته الممكنة من خلال جعل التاريخ أكثر فائدة للحياة، نجد غادامر يكشف النقاب عن المفارقة ويبتعد عن نموذج الفهم التاريخي الذي ولّد التعارض المبدأي أولاً.

وبوجود مثل هذه السوابق الفلسفية، مثل الفهم الظاهراتي للأفق عند هوسرل، والتحليل الهرمنيوطيقي للفهم عند هايدغر، يمكن لنظرية غادامر ان تتحاشى تعارض الذات - الموضوع الذي يولد المفارقات لنيتشه. وتعنى هرمنيوطيقا غادامر الفلسفية عناية خاصة، بالشعرية والجمالية التقليديتين. وبدلاً من جعل الشعرية والجمالية مقتصرتين على وصف صفات الموضوع الخاص بنمط معين من الخبرة، وتحديدها، يتحدى التساؤل الجمالي الهرمنيوطيقي مفهوم «الخبرة» الجمالية المحضة. وتعد المواجهة مع العمل الفني مشروعاً للفهم التأويلي، وليست تلقياً وتقديراً سلبياً وبعيداً لموضوع مستقل. وتعد الحركة نحو الفهم الذاتي لدى المؤول من أساسيات فهم العمل الفني. ونظراً إلى ان الفهم الذاتي لا يحدث في الفراغ بل يشتمل على تحقيق اعتقادات حقيقية حول ذات المرء وموقعه، تتحدث الهرمنيوطيقا الفلسفية عن الحقيقة، بالمعنى الواسع للكلمة، المتجلية في الفن والتاريخ (WM 161).

ومع هذا التركيز على الحقيقة بدلاً من الصلاحية، يتحاشى غادامر

الافتراضات الشكلانية المهيمنة على الشعرية المعاصرة. ويناقش الفلاسفة الآن الحقيقة فقط ضمن علاقتها بالتوكيدات او العبارات التي تشتمل على علاقة توكيدية. واذا علمنا هذه المقاربة، يكون الشعر ذاته في وضع صعب. ولا يمكن ان نعد الشعر حقيقة لأنه كثيراً ما يقدم عبارات زائفة أو يصف حالات غير متوافقة، وبذا لا يكون مؤكداً أو غير مؤكد، بالمعنى الضيق للكلمة. ولإنقاذ الشعر من الوضع المنطقي للكذب، يمكن إضفاء الجمالية عليه من خلال الزعم، ان الشعر «لا يجزم بشيء، ولهذا فإنه لا يكذب أبداً» nothing affirmeth and therefore never lieth، (مثلما فعل السير فيليب سدني). ولهذا يقال عن الشاعر، ببساطة، انه لا يؤكذ عباراته - أي انه لا يزعم ان لها أي حقيقة. وبهذا يُنتزَع الشعر من العالم، أي من الموقع التاريخي مع آثاره الفاعلة، وينبغي النظر اليه من مسافة نزيهة.

ولكي تعاد طريقة التكلم على الحقيقة، لا على التأويل حسب بل على الشعر والفن عموماً، ينبغي لغادامر انتقاد الجمالية الفلسفية السائدة. واذا انطلقنا من كانت Kant على وجه التحديد، نجد ان هذه الجمالية التي تضفي الذات على subjectivize الفن قد حولته إلى موضوع لوعي جمالي متلقٍ ونزيه (WM 84 ff.) وبالمقارنة مع ذلك، لابد من مقاومة تجميل aestheticizing التاريخ واستبدال ذلك بالتركيز على تاريخية الفن. ويكتب غادامر قائلاً «ينبغي تحويل الجمالية إلى هرمنيوطيقا» (WM 157). ويعني هذا الإيحاء الديالكتيكي بأن الهرمنيوطيقا أرقى وأكثر شمولية، وان المهمة الفلسفية المعنية بالتفكير بالفن لم تعد متمثلة بتفسير الجمال الأزلي للطبيعة بل بتوضيح شروط العملية التي يصبح بها الفن مفهوماً ومؤوّلاً. وتحدث هذه العملية في الوقت الملائم، وفي التراث التاريخي للحوارات المتعاقبة مع العمل الفني. وينبغي التأمل بهذا التراث ذاته إذا ما أريد فهم العمل الفني وفهم المواجهة الحوارية معه. وسيكون العمل الهرمنيوطيقي السليم على معرفة بقوة هذا التراث

الفاعلة. وعليه، فإنه في الوقت الذي يدرك فيه هذا الوعي الحقيقة التي يستحصلها عن طريق مواصلة تشويه التأويلات السابقة، سيكون عارفاً بتاريخيته أيضا. ولهذا السبب، يكون الوعي الهرمنيوطيقي مُجبراً على التأمل الذاتي باستمرار، أي سيكون مضطراً إلى تفحص حدود وعيوب مناهجه التأويلية ونتائجه.

ولهذا، يكون التأمل بالطابع التاريخي للفن، أي بالطريقة التي يتم بها توليد تراث التأويل الذي يرسخ فيه الحاضر نفسه، لحظة أساسية للتفكير التأويلي والإبداعي عند غادامر. ويختلف موقفه اختلافاً حاداً مع نيتشه الذي كان يحدق بإمعان بالصورة الميدوزية medusan لخطر التأمل التاريخي ومفارقته. ويمكن لنا أن نرى موقف غادامر بوصفه محاولة لتجاوز نيتشه من خلال تحويل المفارقة إلى نموذج. وبالنسبة لغادامر، لا يعد هذا الوعي الهرمنيوطيقي بالحاجة إلى فهم ذاتي تاريخي شرطاً أساسياً للفهم حسب، بل نموذجاً له أيضاً. ويصر غادامر على «ضرورة أن يفكر التفكير التاريخي بتاريخيته أيضاً» (WM 283).

ومما لا شك فيه أن هذا الإدراك الهرمنيوطيقي ـ أي: الإدراك الذي يرى أن العمل الأدبي يمثل تراث التأويل المؤثر في الفهم الحاضر، والذي يمكن تسميته بالإدراك التاريخي، هو أمر واضح، لكن ينبغي على الفرد توخي الحذر كي يبقي المصطلح متميزاً عن عدد من الدلالات الممكنة. فالإدراك الهرمنيوطيقي ليس تاريخياً، بوضوح، بالمعنى الذي يقال فيه عن هيغل وماركس أنهما تاريخيان (مثلما قال كارل بوبر، مثلاً، في استعماله للمصطلح). وثمة تيارات إضافية لا تنتج عن الإدراك الهرمنيوطيقي هي افتراض تاريخ شمولي، وغاية ضرورية للتطور التاريخي ـ فضلاً عن فكرة التقدم ذاتها، ولعلها لا تتولد إلا عن مقدمات منطقية إضافية (تتعلق بإمكان المعرفة المطلقة وشفافية المعنى التامة، على سبيل المثال) التي قد ينكرها الإصرار الهرمنيوطيقي على التناهي والحلقية اللتين تجعلان من التأويل مهمة مستمرة. فضلاً عن أن التأمل

الهرمنيوطيقي المنهجي التام لا يرسخ قيماً محددة وأهدافاً تاريخية ملموسة، كما أنه لا يُعد نظريةً تهدف إلى التأمل والتنبؤ.

كما لا ينطوي التفسير الهرمنيوطيقي للإدراك التاريخي على نسبية عدمية نابعة من نموذج الحاضر والماضي بوصفهما حلقتين مغلقتين على بعضهما من خلال الاختلافات الثقافية - الزمنية المطلقة. وان مثل هذا النموذج يبقي نيتشه بعيداً عن ان يكون قادرا على التوفيق بين التأمل التاريخي والإبداع الفعال، ولهذا كان لزاماً على نيتشه، بوصفه فيلولوجياً كلاسيكياً، ان يدرك ان الموزيات(*) Muses ذاتهن كن بنات، لا لزيوس Zeus القوي فحسب، بل لنيموزين Mnemosyne [ربة الذاكرة] أيضاً. وهنّ لا يشملن ربة الشعر الغنائي يوتيرب Euterp حسب، بل ربة التاريخ أيضاً المسماة «كليو» Clio. ويؤمن غادامر، بدلاً من ذلك، ان كلاً من الماضي والحاضر يمثل عناصر في أفق يمكن تغييره أو توسيعه أو إلغاؤه، وان معرفة الماضي ليست محض معرفة بالحاضر، وان الفهم عبارة عن شيء لا يعني بالضرورة الاتفاق مع هذه المعرفة.

وبذا يمكن وصف التأمل الهرمنيوطيقي بأنه تاريخي مدرك لحدوده. ويؤخذ في بعض الأحيان تفسير الأطروحة التاريخية (مثل «ان اعتقادنا وأفكارنا ونظرياتنا جميعاً خاضعة للتغيير وستتغير») على انها توحي بضرورة تغيير اعتقاداتنا الآن إلا ان هذه نتيجة غير صالحة - فهي لا تتولد بسهولة. ونحن نؤمن باعتقاداتنا الحالية لأننا نعتقد انها مدعومة أو قابلة للدعم. ونعترف، مع ذلك، انه اذا ظهر دليل جديد معاكس لها فإننا سنكون راغبين بتغييرها، وربما سنغيرها، وحتى ذلك الحين ليس هناك مسوغ لعدم الاعتقاد بما نعتقده. ولهذا السبب فإن الاعتقاد بتغير الاعتقادات لا يعني انه لم يعد هناك أي اعتقاد ممكن. بل يوحي فقط

(*) الموزيات: ربات الفنون التسع في الميثولوجيا الإغريقية كربة الشعر والفن والتاريخ (م).

بضرورة إدراك ان الحقائق قد لا تكون أزلية وان علينا ان نكون راغبين بتغيير الاعتقادات، اذا كان لدينا المسوغ الجيد لمثل هذا التغيير. وتشتمل هذه الأطروحة التاريخية على اعتقاد من الرتبة الثانية، أو.. اعتقاد عن الاعتقادات («ويسمى في بعض الأحيان «موقفاً» attitudc لتمييزه من الاعتقاد»). وهكذا، فان من الغلط خلطه بالاعتقادات التي من الرتبة الأولى واستنباط نتيجة عدمية منه، فالتأمل الهرمنيوطيقي يجمع الأطروحة التاريخية بالمذهب القائل ان الأطروحة التاريخية لا تغير الاعتقادات الحالية. ان الإصرار على ان ربط الفهم بالتراث لا يعوق النقد، يعد ذا أهمية مركزية. إذ يبين الجدل المتعلق بذلك ان الزعم بأن الفهم مرتبط بالسياق أو بالتراث لا ينفي إمكان إعادة تقييم طرق فهم التراث التاريخي السابقة فهماً تاماً. وان قيام ت. س. إليوت وهايدغر، مثلاً، بإعادة التفكير بالماضي يعد رفضاً، لا للتراث بذاته بل لطريقة تأويل التراث السائدة: ولا شك في انه قد لا يُكتب النجاح لعملية إعادة التفكير هذه او أنها قد لا تكون مؤثرة في مجتمع التأويل. إلا انها، مع ذلك، قد تؤثر في ذلك المجتمع بسهولة من خلال استحضار الإدراك بإمكان إعادة التأويل، الذي يصاحبه إدراك متزايد بالطريقة التي تطوّق بها قراءات النص بتراث الفكر. وإن هذا الإدراك المتزايد قد يفسح المجال أمام عناصر القراءة، التي كانت تعد سابقاً حقائق مطلقة، بالظهور فجأة بصفة مواضعات محضة ترتكز على افتراضات أو تقييمات مطوقة.

وتوحي هذه المناقشة الموجزة بأن للتقييم أثراً كبيراً في التاريخ الأدبي. ومن غير الممكن أن تتمثل مهمة التاريخ الأدبي بمحض جمع الحقائق عن أصول العمل الأدبي. فلكي تدرج الأعمال تحت عنوان مشترك لحركة أو حقبة ما، فإن هذا يعني موازنة القيمة النسبية لمختلف الأعمال لتحديد ما يتمتع منها بأهمية كافية لتعريف الفئة class. ولا شك في، ان بالإمكان مواجهة الادعاء بأن التاريخ الأدبي تقييمي، بالاعتراض الذي أثاره ماكس فيبر نفسه على الاتهام القائل ان السوسيولوجيا محملة

بالقيم. فالقول بأنّ التفسير ذاته محمّل بالقيم لا يتمخض عن حقيقة ان ما يقدمه التفسير يكون محملاً بالقيم - أي ان موضوعات التفسير تكون هي القيم.

وعلى الرغم من ان هذه الملاحظة تنطبق على مادة الموضوع المجسدة في المفردات التقليدية لمعرفة ذات طابع أحادي المعنى، يبدو انها لا تحمي مشروعاً ما، مثل مشروع التاريخ الأدبي. إذ ان تفسير أعمال الفن يفترض سلفاً جواباً للسؤال عن طبيعة الفن. ويكون مثل هذا الافتراض الضمني المسبق إشكالياً لا بسبب تباين الرأي إلى حد كبير، بل لأنه جزء أساسي من المشروع الإنساني - التاريخي الذي يهدف إلى إثارة السؤال القائل «ما الفن؟» أو «ما الأدب؟». ولذا تعد العودة إلى الماضي ضرورية لرؤية الكيفية التي فهم بها الفن أو الأدب سابقاً. ويعد هذا المشروع التاريخي مرتبطاً بالسؤال الحالي، كما انه جزء منه. وان الاعتقاد بصلاحية المشروع الأدبي - التاريخي صلاحية مستقلة تماماً، يعني جعله في مشروع بحث عن السؤال، وان الإقرار بارتباطه بالاهتمام الحالي للسؤال، «ما الأدب؟»، يعني جعله مشروعاً حلقياً أو دائرياً بالضرورة، ولكن ذلك يكون على نحو غير مغلوط.

وبذا تشير الأهمية التاريخية للأعمال الأدبية إلى عدم وقائعية المشروع الأدبي - التاريخي تماماً، بل انه مرتبط بنوع من التفكير يمكّن من إعادة تقييم التراث بذاته[٦]. ولفهم هذه الإمكانية يتوجب علينا

---

(٦) هناك مزية مهمة جداً، فالإنسان حر تماماً في خصامه مع التراث كي يعيد التفكير فيه. ويؤكد التحليل الهرمنيوطيقي ان الفكر مطوّق بالتراث، وإن حدود التراث تفرض على الفكر إبعاد نفسه عن التحول إلى فكر واع تماماً بالتراث بوصفه تراثاً. ويبين نقد نيتشه أهمية ذلك هنا: فلو كان الماضي مختلفاً عن الحاضر تماماً، فلعل الماضي سيحتاج لأن يكون مبهماً تماماً أو شفافاً تماماً بالنسبة إلى الحاضر. ولهذا فإن عدم القدرة على قول أي شيء عن الماضي حقاً سيوصل إلى الشيء نفسه المتمثل في القدرة على قول أي شيء عنه. و توحي الهرمنيوطيقا بأن الفكر الحاضر =

البحث في التاريخ: فهل هو محض مشروع وقائعي او انه تقييمي؟ ولا حاجة لاستعمال المتطلبات المنهجية للتاريخ الأدبي التي لا تنطبق على الكتابة التاريخية عموماً. وهذا لا يعني افتراض ان العمل الأدبي محض نوع من الكتابة التاريخية، أي انه فرع منه. وفضلاً عن السؤال عن إعادة التفكير بطبيعة التاريخ الأدبي، لا بد من ان نتساءل عن علاقة التاريخ والفيلولوجيا (بالمعنى الواسع للمصطلح بوصفه دراسة الأدب وحبه)، وتصبح هذه العلاقة إشكالية بوضوح حينما تخضع علاقة التاريخ والأدب، بالصيغة التي تفهم بها عموماً، إلى تحول جذري.

ثالثاً ـ «التاريخ أو الأدب؟»
غادامر ضد بارت

يوحي مفهوم الإدراك الهرمنيوطيقي عند غادامر بتعديل علاقة المعنى والكينونة في الشعرية poetics الحديثة. وعلى العكس من الفكرة الراهنة، والبديهية إلى حد ما، القائلة بضرورة ألا تعني القصيدة وإنما تَكوُن، يوحي تحليل غادامر ان الشعر يحقق رغبة اللغة في أن اللغة تكون ما تعنيه. وأن الذي توحي به هذه المسألة لنظرية التأويل هو ان

= ما يزال ماضياً، وإن كان ذلك إلى حد معين. ويحذو غادامر حذو هولدرلين في ملاحظة ان الجديد هو حقيقة القديم بقدر ما يمثل الجديد تحقيق الإمكانات التي يفرضها القديم نفسه. ويعد هذا الموقف مشابهاً للموقف الذي تبناه ميرلو - بونتي (في الفصل الذي كتبه عن «الحرية» في كتابه الذي يحمل عنوان **ظاهراتية الإدراك الحسي** Phenomenology of Perception) وموقف رولان بارت في كتابه **درجة صفر الكتابة** .(Writing Degree Zero فهما في نقدهما لمفهوم الحرية الشمولية عند سارتر، أكدا عدم وجود لا تناهي في الإمكانات في أية لحظة من التاريخ طالما ان الموقع التاريخي نفسه يجعل بعض الإمكانات حقيقية أكثر من غيرها. وليس هناك من مسوغ لاستبعاد الموقف المتوسط بين الحرية المطلقة والجبرية الثقافية المطلقة. ولا ينبغي للمرء ان يخلط بين الاشتراط الثقافي و القبول اللا واعي لمعايير عصر معين وقيمه.

التأويل يضع القصيدة في سياق المعنى الذي يقدمه المؤول «ولهذا فإن الكلمة التأويلية هي كلمة المؤول - وليست لغة النص المؤول ومعجمه» (WM 448).

ويؤكد رولان بارت أيضاً ان سياق المعنى يأتي من الناقد لا من النص. وهو، مثل غادامر الذي يقول «ان التأويل كله أحادي الجانب» (KS الجزء الثاني، ١٩٤)، يؤكد انه لا وجود لتأويل «بريء» لأن الناقد هو الشخص الذي يضع النص في سياق ما، لذا فإن الناقد هو الذي يقرر «متى يضغط على الفرامل» - أي انه هو الذي يقرر أين يرسم حدود السياق. ويقدم بارت هذا البرهان في مقالته «**التاريخ أو الأدب؟**» وتعد هذه المقالة نسخة فرنسية لمقالة ويمسات وبيردسلي «**المغالطة القصدية**» إلى حد ما، لأن بارت يفضح زيف الهدف التقليدي للدراسات الأدبية (ولا سيما بالصورة التي ينفذها الأكاديميون في فرنسا) الذي يرمي إلى إعادة خلق الذات self الشخصية للمؤلف وموقفه بالصورة التي يراها هو ومعاصروه. ومع ذلك يعد استنتاجه المتعلق بالنقد الأدبي معاكساً تماماً لما توصل اليه ويمسات وبيردسلي. فبينما يصر هذان الاثنان على ان فضح الزيف بهذه الصورة سيؤدي إلى نقد أكثر موضوعية، توحي لغة بارت المتطرفة بأن مثل هذه اللاسايكولوجية تظهر السياق وكأنه صادر عن المؤول، وتظهر النقد كله وكأنه ذاتي تماماً.

ويتفق غادامر وبارت بشأن كل من الطبيعة السياقية للتأويل، ومعارضتهما للموضوعيين. ولا يعتقد غادامر، مع ذلك، بأن موقفه ينطوي على ذاتية النقد الضرورية. وان تقصي أوجه الخلاف بين غادامر وبارت، أي بين الهرمنيوطيقا والبنيوية، سيؤدي بالمقابل إلى توضيح طبيعة التاريخ الأدبي الإشكالية.

وتظهر مقالات بارت التي كتبها بعد مقالة «**التاريخ أو الأدب؟**» فهماً للتاريخ يعد أقل جبرية وعلمية مما يوحي به عرضه السابق إذ انها تقدم منظوراً سليماً لبراهينه في مقالة «**التاريخ أو الأدب؟**» لذا نجده في موضع

آخر يسفّه معنى «العلم» بذاته ملاحظاً ان الأدب يعد علماً في الكثير من الطرق، وان العلم (العلوم الإنسانية، ولا سيما الدراسة الأدبية) ينبغي ان يصير أدباً (ينظر: «**العلم مقابل الأدب**»، ملحق التايمز الأدبي، ٢٨ أيلول ١٩٦٧). أما بخصوص القضية الراهنة فيقدم بارت عرضاً مقنعاً للأشكال الأدبية للكتابة التاريخية في مقالته «خطاب التاريخ» («معلومات العلوم الاجتماعية» - العدد الرابع، ٤ آب ١٩٦٧). ويرى بارت ان السرد التاريخي شكل من أشكال الأدب، وهذا يرجع، إلى حد ما، إلى الاختلاف الزمني بين مادة الموضوع (التاريخ) واللغة - التي تمثل فعل الإخبار عنه (أي، عن كتاب التاريخ).

ويتفحص بارت، المهتم بالوسائل الأدبية المطلوبة «للانتقال» بين مقياسين زمنيين للحدث بالصورة التي يحدث بها، وللتاريخ بالصورة التي يكتب بها، أهمية هذه الأعمال التي تنطلق إلى مديات بعيدة لتتحاشى أي اعتراف بجمهور ما أو بالمؤرخ نفسه. وحينما يقوم كِتاب التاريخ باضطهاد الـ«أنا» (I)، فإنه يتبع أسلوب أشكال معينة من الخيال الواقعي، ويخلق وهم الموضوعية - أي الوهم الذي تتحدث فيه مادة الموضوع إلى نفسها. وتستعمل الوسائل السردية الأخرى للغرض نفسه، وهي تشتمل على: التسمية (أي استعمال كلمة واحدة، مثل كلمة مؤامرة، للدلالة على مجموعة من الأفعال) والتوكيد (إذ يجد بارت ان العبارة المنفية نادراً ما تستخدم في الخطاب التاريخي الذي يقوم بتحليله) والاستعارة metaphor والكناية metonymy ونظراً إلى ان استعمال الوسائل اللسانية يعد جزءاً ضرورياً من السرد، يعبر بارت عن تعاطفه مع الرأي القائل ان «الحقيقة» بنية لسانية فضلاً عن كونها إشارة أصيلة لما هو حقيقي. وهو يقتبس، عن رغبة، عبارة نيتشه التي تقول «لا توجد حقائق بحد ذاتها». وباستعمال النموذج اللساني لإعادة توضيح قصد نيتشه، يؤكد بارت ان الخطاب التاريخي من النوع السردي عبارة عن «زيف له صلة بادعاءات الواقعية». ويرى بارت ان معنى العبارة التي مؤداها ان

شيئاً ما قد حدث هو محض توكيد لحدوث الحدث. ولم يعد هناك شيء مثل «الواقع» الذي تحال اليه الكتابة التاريخية، بل ان الأساس الوحيد لتفسير التاريخ المعاصر هو مفهومية التفسير نفسه. فلماذا تكون بعض التفسيرات مفهومة أكثر من غيرها، ولماذا يكون بعض المؤرخين محددين، للوهلة الأولى، بما يقولونه أكثر من الشعراء، ولماذا يمكن أن تتحول بعض العروض التاريخية إلى عروض زائفة - لم يناقش بارت هذه المشكلات جميعاً، فهي تضع صعوبات خطيرة أمام نظرياته. وهو حينما يبدي رد فعله على نزعة العلم الموضوعية المتطرفة يميل إلى تحقيق مفارقة نيتشه من خلال السقوط في غياهب النسبية التاريخية المتطرفة.

ويتراءى في مقالة بارت الأولى «**التاريخ أو الأدب؟**» شبح النسبية من خلال ايحائها بعدم إمكان تفنيد المقاربات المختلفة التي يوجد منها الآلاف. ويدافع بارت في «**النقد والحقيقة**» Critique et Vérité عن مفهومه ضد الاتهام الصادر عن خصمه ريموند بيكار القائل ان المشروع الذاتي الراديكالي جداً يفسح المجال أمام «قول أي شيء على الإطلاق» عن النص (CV, 64). ويدحض بارت هذا النقد بتأكيده وجود محددات ضرورية تفرض على التأويل الأدبي، وهي: «الإستنفادية» (أي القدرة على تفسير عبارات العمل جميعاً)، ومنطلق الرموز النصية ذاتها، وأخيراً المحدد [الضابط] المفروض على اللغة التأويلية من ذاتها، وهو محدد الاتساق الباطني (CV, 63).

ويعد هذا رداً وافياً تماماً لاتهام بيكار، إلا ان الاعتراض قد تم توضيحه على نحو موسع جداً («أي شيء على الإطلاق») بحيث لا يحتاج بارت إلا إلى الإشارة إلى تحديد ضروري معين ليكوّن قضية. ان بارت محق تماماً في تأكيده ان معياري الاتساق والشمولية التقليديين يحدان من المشروع التأويلي، إلا انهما شكليان تماماً، ولهما الحد الأدنى من الآثار التحديدية. وينبغي لنا ان نسهب في هذا الأمر لأن

المحددات، تبعاً لما يوحي به عرض بارت، تبدو بمثابة تصورات غير قابلة للتحقيق. فنحن نجد في مصطلحاته ان النقد لا يعدو ان يكون أكثر من «إعادة صياغة» - أي انه إسهاب غير كامل (CV 72). وحينما يثور بارت بوجه النموذج التقليدي للتأويل، الذي يرى ان النص موضوع ينبغي ان يقال عنه شيء «حقيقي» فإنه ينبذ الفكرة التي مؤداها ان التأويل يقابل النص الأدبي. وهو يذهب إلى أبعد من ذلك في مؤلفه «**مقالات نقدية**» Essais Critiques (باريس: دار سوي، ١٩٦٤). إذ انه يرفض إمكان التحدث عن «حقيقة» تأويل ما مؤمناً بإمكان ان يكون التأويل صالحاً من الناحية التركيبية - أي، يكون متساوقاً أو متسقاً - لكنه لا يكون «حقيقياً» - أي لا يمكن التحقق منه (EC, 255). ويرى بارت ان خطاب النقد يجد أنموذجه القياسي في المنطق الشكلي، لأن كلاً منهما «شكلي محض، لا بالمعنى الجمالي للمصطلح بل بمعناه المنطقي» أي انه لا يعدو ان يكون تحصيل حاصل لا أكثر» (EC 256).

ولا بد من مقاومة رفض بارت لمفردات الحقيقة (أو في الأقل لنوع الحقيقة الذي لا يعدو ان يكون تحصيل حاصل لا أكثر) لأن فلسفة غادامر الهرمنيوطيقية تستمر بالحديث عن الحقيقة في التأويل. وينبغي له، قبل الشروع بتحليل هذا الخلاف، الإشارة إلى اتفاق النظرية الهرمنيوطيقية والنظرية البنيوية في طرق متعددة، ولا سيما في النقد المطلوب ضد الافتراضات المنهجية السابقة المتعلقة بالنظرية الأدبية. فكلاهما يخوض في نقد شامل للموضوعية في التأويل، ويؤكد ان سياق المعنى، الذي يوضع فيه النص، يأتي من الناقد لا من النص وحده. وكلاهما يرفض، أيضاً، النموذج السايكولوجي الذي يحدد معنى النص تحديداً دقيقاً عبر مقاصد الذات، أي المؤلف. وأخيراً، كلاهما يدحض المنهجية الفيلولوجية المتشددة التي تجعل التاريخ الأدبي مقتصراً على مهمة خلق الأفق الأصلي للنص، أي لقراءة النص بالصورة التي يُقرأ بها أصلاً.

وكما هو الحال مع نيتشه، يبدو ان نقد بارت لمناهج الفيلولوجيا التقليدية لا يحرره من اللغة التي ولدت التعارضات الأصلية. ولا ينتج عن رفض نظرية تَقابُل correspondence الحقيقة سوى استعمال مصطلحات معينة مثل «الاتساق» coherence و«المفهومية» intelligibility و«الصلاحية» validity - أي المفردات الخاصة بنظرية اتساق الحقيقة التقليدية. ولا تتغلب العملية على عيوب الموضوعية، بل لا تولد سوى نقيضها الديالكتيكي: النسبية التي تنفي إمكانية حقيقة مادة الموضوع، والتي توحي بالتراجع نحو تأمل جماعي بالإمكانات التركيبية. ويميل الإيحاء، بأن الكتابة التاريخية هي محض شكل من الأدب المفهوم، إلى تحويل التاريخ إلى مشروع جمالي يمكن لباحث التاريخ، أو الكاتب فيه، من خلالها أن يخلق «القصة» التي ينبغي له التحدث عنها. ولا تعد مثل هذه التفسيرات، التي تهمل بعداً مهماً من أبعاد التأويل، وصفاً ملائماً لعملية الفهم. ففي حالة التاريخ، يتغاضى التفسير عن الزعم الملحّ بفهم الماضي استناداً إلى الحاضر، وقوة هذا الفهم في تحديد فعالية الشعوب والأمم. والحق ان التاريخ لا يؤخذ على انه وصف صالح أو مفهوم ممكن حسب، بل بوصفه واقعية حقيقية. وينجم الخطر عن الإيغال في التأويل الأدبي إلى حد أن يصبح التأويل يهدد، في حالة إزالة بُعد الحقيقة وتحويل المعنى إلى مزاعم لا تكون إلا مفهومة ومتسقة، بأن يكون صالحاً إلا انه يكون واهياً في الوقت نفسه.

وإذا أجرينا مقارنة دقيقة مع التحول الشكلاني الذي يرفض إمكانية الحقيقة في التأويل، نجد ان غادامر لا يصر على محايثة النص حسب، بل على توقع حقيقة ما يقوله النص أيضاً: «لا يتم سلفاً افتراض وحدة المعنى المحايثة التي توجه القارئ حسب، بل توقعات المعنى المتعالية أيضاً التي يسير فهم القارئ على هديها باستمرار» (WM 278). وخلافاً لما يراه بارت، لا يؤدي الموقف الهرمنيوطيقي الذي يمكن أن يشير

لرفض نظرية تقابل الحقيقة، إلى الإلغاء التام لمفهوم الحقيقة، وترى هرمنيوطيقا غادامر حقيقة الفهم التأويلي وتعده لحظة أساسية يكون الفهم ذاته مستحيلاً من غيرها. فالنص لا يعد محض موضوع بحد ذاته، اذا نظرنا اليه من مختلف المنظورات أو الزوايا، بل هو نتاج الحوار الذي يوجهه التوقع بأن شيئاً ذا معنى قد قيل حول شيء ما. ويمثل هذا التوقع، بالمقابل، دافعاً نحو معاملة النص على انه نظام لمعنى محايث تام قي ذاته - أي نحو مقاربته مع ما يسميه غادامر باستباق الكمال. وعندئذ لا ينبغي لنا ان نعد المحايثة والحقيقة، بحسب التفسير الهرمنيوطيقي، خاصيتين من خواص المعنى حسب، بل هما أيضاً افتراضان يمنحهما القارئ للنص في عملية فسح المجال أمام النص للتحدث عن ذاته، ولا يكون النص موجوداً إلا في حوار بين النص والمؤول.

ولا يعد توقع الحقيقة فرضية مؤكدة لذاتها، إذ يتم، في عملية القراءة، توثيق الأفهام السابقة التي يقاربها النص في البداية، أو تكذيبها، وذلك عبر حوار القارئ مع النص. وتشير قدرة الفهم على تصحيح ذاته إلى انه ليس نسبياً بطريقة فاسدة vicious وان القراءة كلها تشتمل على إدراك الحقيقة إلى حد ما. وان حقيقة ان الحقول التاريخية - الفيلولوجية تمتلك طرقاً ناجحة لتجنب الخطأ في التأويل هي حقيقة تزود الهرمنيوطيقا بدليل ظاهراتي لإدراك إمكانية حقيقة الموضوع (WM XIX). فالنسبية لا تمثل تهديداً للنظرية الهرمنيوطيقية لأن الفهم، تحديداً، يعد عملية تعلم يحدث فيها النقد فعلاً (كنقد الطلاب مثلاً، أو كنقد ذاتي يأتي على شكل تصحيح ذاتي).

رابعاً - الطابع المشترك للنصوص التاريخية والأدبية

يصر الموقف الهرمنيوطيقي على ان كل قراءة للنص تحوي مادة موضوع ضمنية يحيل إليها النص وتوجه استيعاب القارئ إلى فهم يمكن

أن يقال عنه إنه صحيح. وممكن أن يثار الاعتراض على ان الاهتمام بمادة الموضوع يكوْن ملائماً لنصوص معينة، مثل الوثائق التاريخية، أكثر من النصوص الشعرية نظراً للاعتقاد بأن النصوص الشعرية محايثة تماماً، أي لا تحيل إلا إلى ذاتها. ويرى غادامر، مع ذلك، ان المسافة بين نصوص التاريخ والنصوص الأدبية ليست كبيرة قدر ما هو متصوّر عادة، على الرغم من ان مقاربته لجنس genre من أجناس الكتابة تنحو منحى معاكساً من الكتابة التاريخية، بل انه يؤكد ان هذه الحركة المهمة تحدث في كل من الأدب والتاريخ وان كان ذلك بطرق مختلفة.

فهل ينطوي برهان غادامر، بخصوص الصلة الوثيقة بين هذين النوعين من النصوص، على خطر يتمثل بعدم إنصاف كل منهما؟ فهناك اختلافات أساسية واضحة بين معالجة المؤرخ لوثيقة معينة ومقاربة الناقد الأدبي لنص أدبي. فالمؤرخ يستخدم النص لاكتشاف شيء ما، باستثناء النص، - أي، حدث أو اعتقاد أو حالة ذهنية أو بدنية.. الخ. أما الناقد فيعترف بمحايثة النص الأدبي، ولا يهتم المؤرخ بإشارة النص إلى القصد، بل ينشد معرفة الحقيقة التي لا تمثل، بالضرورة، ما يوحي النص بأنه حقيقي. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، يمكن له تعليق الزعم بحقيقة النص تماماً، وقراءة النص ببساطة لمعرفة ما يموضعه، ومع ذلك يبدو ان هذا التعليق صار نموذجاً للدارسين المحدثين، إذ بدلاً من أن يمثل الحد الأدنى من القراءة، أصبح يؤخذ بوصفه هدفاً للقراءة كلها، وبضمنها قراءة النصوص الأدبية. وهنا يثار هذا السؤال عما اذا كان هذا التعليق صفة لمشروع المؤرخ، أم لا.

يجيب غادامر بـ«لا» قاطعة مقدماً إسهاماً مهماً للجدل المنهجي الراهن بين فلاسفة التاريخ حول فاعلية المؤرخ (ينظر WM 317-325). ويؤكد غادامر ان رغبة المؤرخ بفسح المجال أمام تأويل النص بلغة الواقع المتجسد الذي يتعالى عليه تكون ممكنة بفعل الإدراك الهرمنيوطيقي الذي يصاحب نظرة المؤرخ للأفق التاريخي، أي ان

بإمكان المؤرخ توسيع أو تضييق السياق الذي يطبقه عند قراءة النص لأنه (أي المؤرخ) يدرك ان النص ذاته مشروط تاريخياً وقد لا ينطوي على حقيقة الموقف. ويكون الحد الأدنى من القراءة - أي الرغبة بمعرفة ما يوجد هناك فقط - هو النتيجة التي يتمخض عنها هذا التضييق، ولا يمكن الإبقاء على هذا الوضع طويلاً لئلا تضيع دلالة ما يقال تحديداً، أو فهمه ويكون المؤرخ معنياً أيضاً بمعرفة حقيقة الأمر، على الرغم من انه لا يرى نفسه بوصفه المخاطب المباشر في النص - بالصورة التي يشعر بها قارئ النص الأدبي حينما يدعوه النص مباشرة. وهكذا فأنه ينضم إلى قارئ الأدب الذي يكون معنياً بحقيقة مادة موضوع النص (بشكلها ومحتواها) أيضاً. ويوسع المؤرخ سياقه ليحدد الكيفية التي ينبغي بها فهم الموقف التاريخي ككل، وليس وثيقة معينة، حالما يكتشف ان الوثيقة تسيء تمثيل الموقف الحقيقي. أي، حالما يؤول النص بطريقة تختلف عن قصد النص. كما ينبغي ان يقرر المؤرخ كيفية تأويل مختلف النصوص وكيفية تأويل الموقف المعاد بناؤه في ضوء التطورات السابقة واللاحقة بالصورة التي يُفهم بها من الوثائق السابقة.

وتتمثل مهمة المؤرخ بتحديد «معنى كتابة تاريخ ظاهرة ما في كامل وعيها الذاتي التاريخي» (WM 321). ولهذا يحاول المؤرخ تأويل «نص» حقبة تاريخية معينة أو عهد تاريخي معين. فضلاً عن ان المؤرخ يكون مأسوراً بسبب هذا «النص» الأوسع بالطريقة نفسها التي تحدث في كل قراءة أصيلة:

> **في الحقيقة، لا يوجد، على الإطلاق، قارئ يقع نظره على الكتاب الضخم لتاريخ العالم المفتوح أمامه، كما لا يوجد، إطلاقاً، قارئ يقرأ ما يوجد في النص الذي أمامه ببساطة، بل يحدث تطبيق، في القراءة كلها، إلى حدّ ان كل من يقرأ النص يكون مأخوذاً بالمعنى المقصود. فالقارئ يصغي بمعية النص الذي يفهمه (WM 323).**

ويُعرِّض المؤرخ، المأخوذ بالتاريخ، موقفه لخطر نسيان نفسه وتاريخيته عند التعامل مع وحدة الماضي، ومع تراث يمثله هو شخصياً. وبهذا المعنى تكون مهمة المؤرخ شبيهة بمهمة الناقد الأدبي أكثر منها بمهمة العالم الطبيعي، لأن المؤرخ مدعو من النص الذي يؤوله بطريقة معينة كما ان فهمه مشروط بذلك «النص» تحديداً. وان كلاً من المؤرخ والناقد الأدبي يرتبط بطريقة يؤدي فيها إدراكه الهرمنيوطيقي إلى جعل علاقة النص والسياق ممكنة.

ويمكن تلخيص موقف غادامر من خلال تعريف الكتابة التاريخية بأنها نوع من الفيلولوجيا العام (WM 322). ومع ذلك ينبغي لنا عدم الخلط بين هذا الزعم والموقف القائل بأن التاريخ أدبي محض، في الأقل ضمن المعنى الجمالي التقليدي للمصطلح، لأنه يشتمل على الخلق اللاتاريخي المستقل. وينطوي النقد الهرمنيوطيقي للوعي الجمالي على تعديل مكانة العمل الفني الأدبي الأونطولوجية. فحينما توقف مصطلح «أدب» عن تعيين العمل المكتوب عموماً (مثل أدبيات «يوليسيس» Ulysses أو عامل دي. أن. أي. DNA الوراثي) بل صار ينسب مكانة الفن الشعري إلى نص ما، فإنه استعمل عندئذ على نحو معياري لا وصفي، وبذا صار يفترض سلفاً قراراً حول الاختلاف في الدرجة بين النصوص الاعتيادية والنصوص الشعرية. وانطلاقاً من وجهة النظر الجمالية يعد الاختلاف شكلاً للكتابة - أي جمالاً للتعبير من الناحية التقليدية، أو بنية للكتابة، من الناحية الأكثر حداثوية. وطبقاً للعرض الهرمنيوطيقي فإن ما يقال يوازي في أهميته الكيفية التي يقال بها، ويكمن الاختلاف الأساسي بين هذين النوعين من النصوص في توقعات حقيقة النصوص (WM 155) ولا يتمخض عن لغة الأدب المجازية الوضوح والتمييز نفسه الذي تقدمه لغة التاريخ الواقعية. إلا ان هذا لا يعني ان اللغة الأدبية لا تنتج أي توقع للحقيقة، فغادامر يرى ان متعة النتاج الدرامي إدراكية، وإن كانت عامة - أشبه، مثلاً، بالاعتراف

الذاتي أو الاعتراف بتصوير حقيقي للموقف الإنساني. ويكون الشعر الغنائي المحض إشكالياً أكثر لأنه مبهم أساساً. وحتى الإبهام يوحي بالاعتراف بالمعنى، إلا انه مع ذلك ليس هراء بل يشير تحديداً إلى الاعتراف بالكثير من الاتجاهات الممكنة التي قد يسلكها المعنى. فإضفاء الشعرية poetizing يعد طريقة لإضفاء المعنى أيضاً، أي طريقة للتدليل signifying (ينظر: .KS II gff). وتشتمل اللغة على حركة أساسية لقول شيء ما عن مادة الموضوع، لكن ينبغي لها ألا تكون مادة خارجية أو عَرَضية، وفي حالة القصيدة يمكن أن تكون اللغة الشعرية ذاتها.

ويستلزم فهم النص فهماً لمادة الموضوع التي يتحدث عنها النص، حتى وإن مثّل هذا الموضوع طبيعة الشعر ذاته، فضلاً عن ضرورة التأمل (الواضح إلى حد ما) في الدوافع الإدراكية التي تكمن خلف البحث وذلك لفهم النص وجعله موضوعاً للبحث. ولهذا السبب ينبغي أن يشتمل الفهم النصي على عملية فهم ذاتي أيضاً: إذ ان ما ينبغي فهمه ليس كلمات النص وعلاقاتها فقط، بل أسباب ممارسة النص دعواه في القارئ، أيضاً - أي، دعواه في انه شعر، تحديداً. ويختلف النص الأدبي عن الوثيقة التاريخية - وعن الوثيقة التاريخية التي يقوم تاريخ الوظائف عند بارت بتحويل النص الأدبي اليها - وذلك لأن القارئ هو المخاطب المباشر في ذلك النص، ولهذا فإنه يكون صوتاً صادراً من الحاضر(KS II 5). ولتعليق الحركة نحو المعنى الذي في الشعر ينبغي على الحركة، نحو قول شيء حقيقي في مادة الموضوع (التي قد تمثل الشعر ذاته، مجدداً)، أن تتغاضى عن الطريقة التي يكون بها الشعر أساسياً للأفق الثقافي الذي يبرز منه المؤول نفسه. فالنص الشعري ليس شيئاً من مخلفات الماضي، بل يمثل الحاضر بصفة تراث. ومجدداً نقول ان التراث لم يولّ ولم تنصرم أيامه، بل ما برح يديم نفسه في الحاضر. ويعد الشعر جزءاً من ذلك التراث، وبهذه الطريقة لا يمكن تجاهل معناه

الخاص بالفهم الذاتي للحاضر. ولهذا السبب لا يكون الفهم الذاتي الحالي في الوعي الهرمنيوطيقي عبر عملية التأويل التاريخي والأدبي ذاتياً بسهولة، بل يشتمل على أبعاد معينة مثل الفهم الذاتي المنهجي للحقل المعرفي أو الدور الاجتماعي وقوة الحقل المعرفي، أو حتى تأويل العصر الحاضر بذاته. وان تعامي المؤول عن هذه الأبعاد لا يعد برهاناً على انها لا تمثل إمكانات مهمة.

خامساً - الهرمنيوطيقا والنقد التطبيقي
ياوس وشتايغر وريفاتير وفش

لا تستلزم هرمنيوطيقا غادامر، بوصفها نظرية فلسفية لطبيعة الفهم والتأويل، أي منهج معين للنقد التطبيقي، إلا انها قد أثرت، على الرغم من ذلك، في نقاد الأدب المعنيين بقضايا المنهجية. والحق ان أكثر جوانب النظرية الهرمنيوطيقية تأثيراً هو تركيزها على التأثير، أي على تراث تلقي الأعمال الأدبية بوصفه عاملاً مهماً لفهم هذه الأعمال، وفهم الأدب ذاته. وتتميز أية نظرية نقد، تركز على المعنى وتلقيه بدلاً من القصد السايكولوجي ولحظة الخلق، بأنها ذات صلة بالتراث الهرمنيوطيقي عند هايدغر وغادامر. فبعض نقاد الأدب - مثل ايميل شتايغر وهانز روبرت ياوس - هم الأكثر تأثراً بهذا التراث، لكن ينبغي فهم البعض الآخر منه - مثل الناقدين الأمريكيين ستانلي فش وهارولد بلوم - ضمن سياق هذا التراث أيضاً. ولا يوجد منظّر واحد للنقد التطبيقي يمثل أفضل تعبير عن روح الفلسفة الهرمنيوطيقية، إلا ان من المفيد استعراض بعض النظريات التي تفسر التطبيقات - أو سوء التطبيقات - الممكنة للمفهوم الهرمنيوطيقي المركزي للوعي الذاتي في نظرية التاريخ الأدبي.

لقد طور هانز روبرت ياوس (تلميذ غادامر سابقاً وباحث في الأدب الفرنسي) المفهوم المنهجي للهرمنيوطيقا - أي، تاريخ التأويلات

وتفاعلها مع الإطرادات التاريخية الأخر - إلى منهج فيلولوجي محدد. فهو يبرهن على بعض تشعبات الإدراك الهرمنيوطيقي، ويقدم ياوس في مقالته «أحداث الفن والتاريخ» Geschichte der Kunst und Historie تحليلاً مضيئاً لاستعمال السرد الخيالي للكتابة التاريخية عند رانكة Ranke، ويبين الكيفية التي تكون بها كتابة رانكة مشروطة بنموذج جمالي (مستوحياً مصطلح «البارادايم» من توماس كُون) [بمعنى النموذج المعرفي السائد في حقبة معينة] يولده الإطار المفهومي للمقولات الجمالية المستنبطة من فينكلمن Winckelmann. وتتمثل أطروحة ياوس المركزية ببرهنته على عدم الحاجة إلى جعل التاريخ الأدبي يتنمط بنموذج الكتابة التاريخية. وبينما قد تهيمن محددات الفهم الوضعي لطبيعة الكتابة التاريخية العلمية على التاريخ الأدبي حالياً، يبين ياوس ان الكتابة التاريخية السابقة - مثل الكتابة التاريخية عند درويزن - كانت منمذجة في نموذج الفهم التاريخي للأعمال الفنية. ويكتب ياوس عن التاريخ الأدبي الراهن قائلاً «ان شكل التاريخ الأدبي المحظور علمياً هو أسوأ وسط يمكن تخيله لإلقاء نظرة على تاريخية الأدب»[٧]. ويقول ياوس ان التاريخ الأدبي لم يوصف وصفاً وافياً اذا ما قورن بالكتابة التاريخية الوضعية، ويرى ان بإمكان الكتابة التاريخية ذاتها الإفادة من كونها منمذجة في نموذج تاريخ الفن. ويبدو ان ياوس، في سياق برهانه، متأثر بغادامر بوضوح ويتفق معه في مفهوم انصهار الآفاق (ينظر: P. 242 N.)، إلا انه، مع ذلك، انتقد مفهوم التراث عند غادامر (ينظر الصفحات: ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٤٩). ويسيء ياوس أيضاً فهم القوة الفلسفية لمفهوم التراث عند غادامر (بوصفه «تراثاً تاريخياً») ويغالي في التشديد على عنصره المادي والجوهري.

---

(٧) Hans Robert Jauss, *Littraturgeschichte als Provokation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1970), P. 216.

ويعد ياوس، مع ذلك، الأكثر قرباً من روح نظرية غادامر عموماً. ففي مقالته المهمة **«التاريخ الأدبي تحدياً للنظرية الأدبية»** Literaturgeschichte als Parovokation der Literaturwissenschaft، يقترح ياوس منهج التلقي التاريخي الذي «لا يسعى، عبر التاريخ، وراء نجاح الشاعر وشهرته الذائعة الصيت وتأثيره حسب، بل يبحث أيضاً في الشروط التاريخية لإدراكه وتغيراته» (.P). ويصر ياوس، أكثر من غادامر، على ان الفهم التأويلي لا يشتمل على لحظة إعادة إنتاج متكررة حسب، بل على لحظة إنتاجية أيضاً P. 188)، ينظر أيضاً: WM 280). ولهذا السبب يطور ياوس الجمالية الهرمنيوطيقية بوصفها إطاراً لفهم أسس التاريخ الأدبي. ويؤكد أنه في هذا الإطار:

> **لا بد أن تؤخذ تاريخية الأدب بالحسبان في جوانب ثلاثة: من الناحية التعاقبية diachronically، ضمن سياق تلقي الأعمال الأدبية، اما من الناحية التزامنية synchronically فتكون في نظام علاقات الأدب المعاصر، وفي نتائج مثل هذا النظام، وأخيراً في علاقة تطورات الأدب المحايث لسياق التاريخ العام (P. 189).**

لهذا، تحذو نظرية ياوس حذو نظرية غادامر في نقد الافتراضات الموضوعية المسبقة لجمالية تركز على الإنتاج والتمثيل representation ويسعى إلى تطوير النتائج الفيلولوجية العملية لجمالية تركز على التلقي والتأثير. ويحول ياوس الإصرار الهرمنيوطيقي على لحظة الفهم الذاتي في التأويل إلى مبدأ واضح ومعياري جذري:

> **سوف تستند منزلة التاريخ الأدبي، ، المرتكز على جمالية التلقي، إلى المدى الذي يكون فيه قادراً على المشاركة، بفاعلية، في التكميل المتواصل للماضي عبر الخبرة الجمالية، فمن ناحية، يتطلب هذا الوضع صياغة القوانين التي تم التطلع اليها بوعي ـ بالمقارنة مع موضوعية التاريخ الأدبي الوضعي، ومن ناحية أخرى، فإنه يتطلب تعديلاً نقدياً، إن لم يكن تدميرياً، حتى**

للقوانين الأدبية الموروثة المفترضة سلفاً - بالمقارنة مع كلاسيكية البحث في التراث (P. 170).

ويمكن الإطلاع على مثال آخر على قوة الإدراك الهرمنيوطيقي الممكنة للنقد التطبيقي وذلك في الاقتراح الذي قدمه ايميل شتايغر الذي يشرح الصلات المهمة بين قضايا الجمالية البحتة والقضايا الأكثر تاريخية. وبإمكان شتايغر، الذي يحاول «تقييم العمل الفني تقييماً فنياً - بالمعنى الدقيق للكلمة - بدلاً من تقييمه سياسياً أو أخلاقياً أو دينياً»، ان يُضمِّن الاعتبارات الهرمنيوطيقية التاريخية بين معايير جماليته. ولهذا يضيف شتايغر إلى المعايير الاعتيادية الخاصة بالجودة الجمالية (مثل التساوق والفردية، وتفرد اللغة، والولاء للأنواع الأدبية) شروطاً معينة مثل «وزن» العمل الأدبي في ميزان التاريخ، والقدرة على خلق معنى «المجتمع» (أي بعبارة أخرى، معنى العصر أو معنى التراث)[٨]. وعلى الرغم من ان جميع هذه المعايير تكون بحد ذاتها عرضة للجدل، إلا ان

---

(٨) Emil Staiger, "The Questionable Nature of Value Problem", in: *Problems of Literary Evaluation*, ed. Joseph Strelka (University Park: Pennsylvania State University Press, 1969).

ويحاول شتايغر أيضاً التوفيق بين تفاعل المثالي والتاريخي بقوله إنهما مشتبكان في ديالكتيك ضروري: «ولهذا فإن من الضروري ان يتلاشى المثالي في الفن باستمرار، وأن تقوم الموضة Fashion والذوق، وحتى البربرية، بإقصاء الكمال في الأسلوب، لأنه ما من شيء يستطيع تحقيق البعث سوى تلك الأشياء التي انحدرت وهلكت». كما انه يضيف إلى ما سلف، بلغة نيتشوية ولكن باستنتاج لا نيتشوي، قائلاً: «على مر التاريخ، لا نجد مذهباً كان معروفاً تماماً من أولئك المعنيين به جميعاً. فحينما يواجه الإنسان أمراً لا يدفعه إلى الأمام أو لا يدعم ثباته الذاتي، فإنه يميل أما إلى عدم فهمه أو انه، إذا كان يفهمه، يميل إلى نسيانه في أقصر ظرف ممكن. وأن هذا النوع من سوء الفهم أو النسيان هو العلاقة السوية بين الجيلين الأحدث والأقدم. فالجيل الأحدث يؤكد دائماً انه قد تغلب على الجيل الأقدم، إلا إنه في أكثر الأحيان لا يستطيع أن يقول ذلك إلا بسبب عدم معرفته بإنجازات الجيل الأقدم». وقد تناول هارولد بلوم هذه القضايا بذكاء.

المعيارين الأخيرين، على الرغم من انهما تاريخيان، فإنهما أدبيان خارجيان (أي أنهما خارج الأدب) extraliterary.

وتعد هذه الاعتبارات، مع ذلك، عامة إلى حد ما. وقد طور نقاد الأدب الآخرون مناهج للتحليل الأسلوبي الأكثر إسهاماً ضمن اطار نظري يركز، على الرغم من ذلك، على التلقي والاستجابة. وعلى الرغم من ان ميشيل ريفاتير وستانلي فش انطلقا من تراث يختلف تماماً عن التراث الذي انطلق منه ياوس وغادامر، يمثل اهتمامهما بعملية القراءة، بوصفها محدداً أساسياً لمعنى النص الأدبي، طرقاً ممكنة لتوضيح آليات التلقي والتاريخ الفعال.

وان نقد ميشيل ريفاتير لتحليل ياكوبسن وليفي شتراوس لقصيدة بودلير الموسومة «القط»، يشاطر الكثير من دارسي الأدب تحفظاتهم حول قدرة اللسانيات البنيوية على حبس «الشعر» في جزء معين من اللغة[٩]. ويرى ريفاتير ان البنى التي ينتقيها التحليل اللساني كثيراً ما تكون غير قابلة للإدراك ولا يمكن ان تمثل السمات المحددة التي تولد لدى القارئ الشعور التجريبي بأن النص قصيدة. وبالمقارنة مع «**القصيدة الممتازة**» super poem التي بناها ياكوبسن وليفي شتراوس، فإن ريفاتير يبني «**القارئ الممتاز**» super reader بالاستناد إلى استجابات قراء مختلفين.

ولا حاجة هنا لوصف تفصيلات تحليله الأسلوبي لإن الموازاة مع نظريات التلقي الهرمنيوطيقية تكمن في إصرار ريفاتير على ضرورة رؤية القصيدة بوصفها استجابة. ولهذا فإن قارئ ريفاتير الممتاز يتخذ أي شيء يستوقف القارئ ويجذب انتباهه، بوصفه علامة موضوعية على واقعية الاتصال بالقصيدة، وبوصفه مفتاحاً لبنيتها الشعرية. وتفهم هذه القصيدة

---

(٩) Michael Riffaterre, "Describing Poetic Structures: Tow Approches To Baudlaire's 'Les Chats'," in: *Structuralism*, ed. Jacques Ehrmann (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Book, 1970), P. 188 - 230.
(سنرمز له من الآن بالرمز "DSP").

في ضوء التعارضات الثنائية التي تولد اختلافات غير متكهنة (DSP 203-204).

وينبغي الالتفات إلى سمتين تسمان نظرية القصد بوصفها استجابة. أولاً، ثمة معنى مهم يتفق فيه ريفاتير مع الإصرار الهرمنيوطيقي على ضرورة تضمين مادة الموضوع في أي تفسير لعملية فهم الشعر والأدب. وعلى العكس من المحاولات الإدراكية التي قام بها منظّرون أمثال آي. أي. ريتشاردز لعزل الأدب عن الرسالة أو المحتوى أو المعلومات، فإن أسلوبية ريفاتير تتعامل مع الرسالة بوصفها جزءً أساسياً - وان لم تكن الجزء الأهم - من الظاهرة الشعرية (DSP 202).

ثانياً، هناك أيضاً معنى يبقى فيه نهج ريفاتير أقرب إلى البنيوية مما إلى الهرمنيوطيقا، لإن القارئ الممتاز يظهر في هذه المقالة ليكون تزامنياً ولا تاريخانيا على نحو غريب. ويتم استحضار القراءات جميعاً معاً، بغض النظر عن الزمان والمكان والموقع، لخلق فعل قراءة مثالي واحد. والحق ان ريفاتير يفرِّغ الاستجابة من محتواها (الأيدلوجية أو خلفية الموضوع أو الأغراض) ويستخدمها بوصفها فكرة لوسائل العمل اللسانية (DSP 203). ومما لا شك فيه ان هذا التزامن لا يعد بالضرورة عيباً في منهج التحليل الأسلوبي، بل انه يبين ان النظرية لا تعد تعبيراً تاماً عن الوعي التاريخي الذي يراه غادامر أساساً للتأويل الأدبي.

ومن ناحية أخرى، يطور ستانلي فش مقاربة أخرى للأسلوبية يزعم فيها انها تاريخية جذرية. ونجده يدافع، بوصفه مؤرخاً أدبياً ضليعاً أيضاً، عن ما يمكن تسميته بالتفسير الأكثر جذرية لنظرية التلقي. ويتحدث في مقالته الواعدة «الأدب لدى القارئ: الأسلوبية الانفعالية» Literature in the Reader: Affective Stylistic[١٠] عن الدور

(١٠) نشرها ستانلي فش في:
Self - Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth - Century

الأساس الذي يقوم به القارئ. إلا ان ذلك يحدث بطريقة تنصف «قالب المحددات السياسية والثقافية والأدبية» الذي يكمن وراء كل قراءة إنصافاً ظاهرياً، وبذا فإنه ينصف «الشروط المحلية (التي تشتمل على) المفاهيم المحلية للقيمة الأدبية» (LR 407-408). ولعل هذا النظام، ان كان ناجحاً، يربط مفهوم الاستجابة بمفهومي التلقي والتأثير الأكثر تاريخية، بالصورة التي طورهما بها ياوس وغيره.

وتأخذ نظرية فش، على غرار نظرية هيرش، معظم قصدها البلاغي من معارضتها لويمسات وبيردسلي. فبينما انغمر هيرش في المغالطة القصدية، نجد فش يهاجم مقالتهما الموسومة «المغالطة العاطفية». وتؤكد هذه المقالة ان استجابة القارئ السايكولوجي هي مصدر خارجي للدليل على معنى النص بوصفه قصداً للمؤلف:

> **تعد المغالطة العاطفية خلطاً بين القصيدة ونتائجها (أي ما تكون عليه، وما تفعله)، بمعنى انها حالة الشكية الإبستمولوجية الخاصة... فهي تبدأ بمحاولة استنباط معيار النقد من الآثار الإبستمولوجية للقصيدة وتنتهي بالانطباعية والنسبية. وإن محصلة المغالطة، بنوعيها القصدي والعاطفي، تمثل ميل القصيدة ذاتها، بوصفها موضوع الحكم النقدي، إلى الاختفاء**[١١].

ويميل فش إلى البرهنة على ان المغالطة العاطفية مغلوطة بذاتها، وذلك من خلال تقديم نظرية معنى تختلف عن النظرية التي افترضها ويمسات وبيردسلي، لكن غرضه الأساس معروف تماماً، لإنه يؤكد ان الاستجابة ليست مماثلة للتأثير، بل تشتمل على عمليات إدراكية معينة في عملية فهم الكلمات الموجودة على الصفحة. وبدلاً من جعل

Literature (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1972), P. 383 - 426.

(سنرمز له من الآن بالرمز "LR").

(١١) *The Verbal Icon*, P. 21.

الاستجابة مقتصرة على المشاعر السايكولوجية، يوسعها فش لتشمل فعل الاتصال كله، ويعتقد ان محاولة جعل التأويل مقتصراً على النص، بوصفه شيئاً بذاته، تعد محاولة تجريدية، كما هو واضح.

وبدلاً من اهتمام الناقدين بالنص، يقدم فش «منهجاً للتحليل يركز على القارئ بدلاً من تركيزه على النتاج الإنساني» (LR 400). وتبدأ «أسلوبيته الانفعالية» بالتساؤل عما تفعله (لا ما تعنيه) كل كلمة وجملة وفقرة وفصل و..... الخ. وتجيب عن ذلك عبر «تحليل استجابات القارئ المتنامية نحو الكلمات بالصورة التي تتعاقب بها وراء بعضها زمانياً» (LR 387-388). وقد تمكن فش من تجنب النزعة النفسية التي انتقدها ويمسات وبيردسلي لأن مفهومه للاستجابة لا يمت بصلة لـ«الدموع والوخزات» و«الأعراض النفسية الأخر»[١٢] وان قارئه، مثل قارئ ريفاتير الممتاز، يمثل بناءً لا قارئاً حياً فعلاً (LR 407)[١٣]. ويمثل هذا «القارئ المثقف» informed reader مجموعة من الكفاءات التركيبية الدلالية ذات العلاقة، كما انه مفهوم لساني مؤداه ان على الناقد السِّيَري الوصول اليه بغية تقديم تقرير موثوق حول خبرته عن العمل الأدبي.

لذا تعد نظرية فش قريبة من الهرمنيوطيقا الفلسفية بإصرارها على ان العمل الأدبي لا يأتي إلا ليكون في عملية فهم وتأويل. وهناك ثلاث نتائج طبيعية مهمة تنبع من تفسير فش اللانفسي لتلسين عملية القراءة.

---

(١٢) المصدر نفسه، P. 34، اقتبسه فش في .P. 400

(١٣) إن الفرق الأساسي بين قارئ فش المطّلع وقارئ ريفاتير الممتاز هو ان المفهوم الأخير يفترض سلفاً فكرة الأسلوب بوصفه توكيداً ويحدد نفسه بالتعارضات والاختلافات. ويعارض فش الفرق بين الحقائق اللسانية والحقائق الأسلوبية، أي بين المعنى والأسلوب (وهو يلاحظ، مصيباً، ان عليه أن يكون راغباً بنبذ مصطلحي «المعنى» و«الأسلوب») ولهذا تحتاج أسلوبيته أن تكمّل بمناهج فلسفية أخر (ينظر: P. 424-425).

تعنى النتيجة الأولى بالتفريق بين اللغة الاعتيادية واللغة الشعرية، في حين تعنى الثانية بصلة الرسالة بالعمل الأدبي فضلاً عن مادة موضوع الأدب ذاته، أما الثالثة فتهتم بمكانة القصد.

وفش مقتنع ان المحاولة الرامية لإيجاد سمات لسانية محددة تميز الشعر من اللغة اللاشعرية الأخرى تعتمد تصوراً خاطئاً (LR 408). فبدلاً من رؤية الشعر بوصفه إنزياحاً deviation عن الاستعمال الاعتيادي، وبذا يكون شيئاً غير اعتيادي أو متميزاً على نحو متفرد، يرى فش ان اللغة العادية تشتمل على أنواع التعقيد ذاتها التي تشتمل عليها اللغة الشعرية (وإن كان ذلك بدرجة مختلفة). لهذا تجده يهاجم ريفاتير لأنه أنشأ منهجاً منفصلاً للتعامل مع الآثار التي تكون شعرية، تحديداً (LR 418). ولا بد من وجود بعض الاختلافات قطعاً، حتى وان كانت في الدرجة لا في النوع. ولهذا، يعد الأدب، وفقاً لتفسير فش، الاستعمال الواعي ذاتياً لموارد اللغة الاعتيادية، وينبغي له مقاربته مع مختلف الاتجاهات والتوقعات.

أما النتيجة الثانية، النابعة من النتيجة الأولى، فهي أكثر صلة بالمناقشة الحالية. إذ يرى فش، مثل ريفاتير، ان الرسالة سيطرة مهمة على استجابة القارئ ولهذا ينبغي لها عدم استبعادها بوصفها عديمة الصلة بالموضوع، مثلما قد يحصل في النقد الشكلاني (LR 424-425). ومجدداً نقول ان الرسالة لا تمثل بالضرورة أهم سمة في العمل الأدبي، بل لا ينبغي لنا تمييز الأدب من اللغة غير الأدبية بناءً على انها لا تحمل رسالة. ولا شك في ان رسالة القصيدة، بوصفها الاستعمال الواعي ذاتياً لموارد اللغة، يمكن أن يكون إشارة محيلة ذاتياً إلى إجراءاتها الخاصة، فضلاً عن ان الرسالة تشتمل على الشكل مضافاً اليه مذهب إستطرادي. وفش يعارض الانفعاليين emotivists أمثال ريتشاردز الذي يؤكد ان المنطق والجدل لا يمتان للشعر بصلة. وعلى الرغم من ان الاتساق قد يكون أقل أهمية لبعض أشكال الشعر والنثر، يشير فش إلى ان العمليات

الادراكية، مثل الحساب والمقارنة والاستدلال، كثيراً ما تكون متضمنة أساساً، مثلما يبين ذلك اختصاصه المحدد، أي تخصصه بأدب القرن السابع عشر (LR 413-414). أما على الصعيد الهرمنيوطيقي، فيرمي فش إلى القول ان التحول الجمالي للأدب إلى أدب خيالي، وإلى عدم مراعاة مادة موضوعه، يسيء تصوير فاعلية الفهم والتأويل.

أما النتيجة الثالثة، المتعلقة بالتركيز على القارئ، فتخص علاقة قصد المؤلف إذ لا يناقش فش مسألة القصد في مقالة «الأدب في القارئ»، اما في مقالة «وصف البنى الشعرية» Describing Poetic Structures يستبعد ريفاتير هذه المسالة من دائرة اهتمامه منطلقاً من أسس واهية تقول ان الشاعر ما عاد حاضراً، وان معرفتنا بقصد المؤلف، تكون خارجية بالنسبة إلى الرسالة، لأنها مستنبطة تاريخياً (DSP 202). ومع الاهتمام بالقوة البناءة التي تتمتع بها الاستجابة والقراءة والتلقي، من الممكن رؤية قصد المؤلف في ضوء جديد أيضاً. ويعد الجدل، الذي قدمناه في الفصل الأول عن قصد المؤلف، موجهاً بالدرجة الأساس ضد النزعة النفسية. وان الزعم بضرورة رفض قصد المؤلف، ليس بوصفه معياراً حسب، بل بوصفه علة أيضاً، يعد تجاوزاً «للمغالطة القصدية» عند ويمسات وبيردسلي. ويهدف الجدل إلى إحداث شرخ في الأسبقية الموروثة المعطاة لمثل هذا المفهوم. ومن ناحية أخرى، لا يستبعد هذا الجدل قصد المؤلف المعبر عنه - أي، تأمله في عمله وتأويله له، استبعاداً تاماً لأن مثل هذا التأويل قد يشتمل على رؤى صالحة، فالتأويل الذاتي للمؤلف وثيق الصلة بأي تأويل آخر ـ وإن كان لا يتعدى ذلك بالضرورة. وان امتيازه الممكن يأتي من تاريخ تأويل العمل وتأثيره في ذلك التاريخ. فالمؤلف قارئ آخر، وبالطريقة هذه يمكن احترامه. ومع ذلك، لا يستتبع هذا الأمر ان احترام المؤلف يقف حائلاً أمام تفنيده (وهناك جدل مشابه لهذا في التأويل الذي يمثله تلقي العمل من جمهور أصيل).

وبينما تكون نظرية فش مفيدة في إظهار ضيق أفق بعض مذاهب النقد الشكلانية وإظهار الفوائد الكامنة في نظرية الاستجابة، نجد ان حججه تلزمه أحياناً، بمزاعم تنطوي على مفارقة. وينبغي لنا فهم حججه الأساسية ضد ويمسات وبيردسلي بأنها تعارض مباشر مع فصلهما لمعنى الجملة عما تفعله. فحينما يقول فش عن جملة معينة أن «ما تفعله هو ما تعنيه» فإنه يوحي بـ«عدم وجود علاقة مباشرة بين معنى الجملة (شذرة، رواية، قصيدة) وما تعنيه كلماتها» (LR 393). وان إحدى نتائج رأيه بالمعنى تقول «ان من المستحيل أن يعني المؤلف الشيء نفسه بطريقتين مختلفتين (أو أكثر)» (LR 393). وعلى الرغم من ان نظريته تعتمد نظرية المعنى الإدراكية الأخرى، يعد استعماله لمصطلح «معنى» مبهماً وينطوي على مفارقة، كما ان تحديده لمسألة ان معنى ملفوظ ما يمثل خبرة الملفوظ، لا يدفعه، على نحو مرغوب فيه، صوب تحليل فعل الكلام للمعنى، بل يلزمه بفلسفة العقل ما قبل فتغنشتاين مثل زعمه ان «المكان الذي يُخلق فيه المعنى، أو لا يُخلق، هو ذهن القارئ وليس الصفحة المطبوعة أو الفراغ الواقع بين دفتي الكتاب» (LR 397). ونظراً إلى ان القارئ المقصود هنا هو القارئ المطلع، كما هو واضح - لا بوصفه شخصاً حياً، بل بناءً لسانياً - يبدو مصطلح «خبرة» مجازياً وغير ضروري.

وهكذا نجد ان فش يعرض موقفه لخطر الصعوبات ذاتها التي كشفناها في الفصل الأول، التي واجهت هيرش حينما لجأ إلى الخبرة النفسية المستقلة عن تعبيرها اللساني، وان الذي حدث هو انه نظر إلى رفض قصد المؤلف أو النقد النشوئي على انه يترك المرء يواجه خياراً بين الصفحة المطبوعة أو ذهن القارئ بوصفه بؤرة «المعنى». ويختار ويمسات وبيردسلي الخيار الأول، ويختار فش الثاني. إلا ان رأي فش أكثر تمكناً، ومن الممكن أن تنجح نظريته في المعنى من خلال مُنظريّ أفعال الكلام الذين جاءوا بعد فتغنشتين، أمثال أوستن Austin وسيرل

Searle. ومع ذلك، تبدو هذه المهمة عسيرة ولا يمكن الجدال بشأنها إلا بعد الانتهاء منها. ومع غياب هكذا نظرية، يميل المرء إلى الاعتقاد بأن فش لا يتحدث عن المعنى بطريقة أحادية المعنى حقاً حسب، بل ينزلق بين ما أسماه الفصل الأول بـ «المغزى» و«الدلالة».

وفش نفسه لا ينوي التحدث عن الدلالة بمعنى انها «مذهب» أو «قيمة» value. فهو يصر، حينما يطبق منهجه، على ان «هذا المنهج يرفض الإجابة عن (أو حتى طرح) السؤال الآتي: «**ما الذي يتحدث عنه هذا العمل**» (LR 399). فمنهجه يتجنب دائماً «الوصول إلى غاية» العمل الأدبي لأن «الوصول إلى الغاية هو هدف النقد الذي يؤمن بالمضمون، أي بالمعنى الذي يمكن استخلاصه» (LR 410). ولا تتضح أسباب هذا الامتناع الشكلاني تقريباً عن وجوب عد الرسالة ضرورية اذا علمنا حجة فش الأخرى التي تقول ان الرسالة هي، في الأقل، جزء من الاستجابة للعمل. وقد يبدو ان هذا الامتناع، مضافاً اليه حقيقة ان منهج فش يجعل من الصعب القول ان «هذا العمل أفضل من غيره، أو حتى ان العمل نفسه جيد أو رديء» (LR 404)، هو امتناع يؤكد الشعور الكامن خلف «**المغالطة العاطفية**» القائل أن النقد المتجه صوب الاستجابة ينتهي بالنسبية، وان استجابة فش الوحيدة هي زعمه، غير المحتمل إلى حد ما، بأن القراءات لا تختلف في استجابتها عند مستوى وصف الأعمال، بل فقط عند مستوى تقييمها (LR 409-410). وان الذي يكشف عن مدى الصعوبة التي واجهها هو زعمه الشخصي بأنه يفضل «الذاتية المعترف بها والمسيطر عليها» على الموضوعية الوهمية.

ولا شك في ان الموضوعية التي يضعها فش في ذهنه هي نتيجة لقرار قصر النقد على النص نفسه، أي «موضوع الحكم النقدي تحديداً» الذي ترى «**المغالطة الانفعالية**» انه «يميل إلى الاختفاء» في النقد المتجه صوب الاستجابة. إذ يعتقد فش ان موضوعية النص محض وهم لأن عملية القراءة هي ما ينبغي وصفه حقاً. وبهذه العملية لا تكون القصيدة

موضوعاً سكونياً مُسلماً به، بل متغيرة باستمرار - «ولهذا السبب لا يوجد» موضوع «على الإطلاق» (LR 401).

وعند هذا الموضع تحديداً، يحمل فش مفهوم الاستجابة إلى حد بعيد بحيث يختفي النص بالمرة في سياق القارئ، وتبدو نظرية الاستجابة أو نظرية التلقي التي لا تمت بصلة للاستجابة أو للتلقي منطوية على مفارقة حقاً[١٤]. فبينما قد لا يكون النص شيئاً محدداً بذاته، لا حاجة إلى ان نستنتج انه لا شيء أو انه غير موجود، اذا سلمنا، مثلاً، ان الرسالة، بعد من أبعاد عملية القراءة. فإن استنتاج ان قصيدة ما هي قصيدة حب بينما هي قصيدة عن الموت، يعني ارتكاب خطأ فادح بحق النص. فالرسالة الخاطئة قصيدة خاطئة. ولا شك ان بالإمكان بناء النص لغرض إثارة استجابات «خاطئة» لتعزيز الاستجابة المرغوبة. ونتيجة لتحليل كتاب «تقدم الرحالة» Pilgrim's Progress يستنتج فش شخصياً ان نتيجة منهجه ستتمثل بـ«وصف بنية الاستجابة التي قد ترتبط بعلاقة منحرفة أو حتى متناقضة ببنية العمل بوصفها شيئاً بذاته» (LR 399). لكن لو كانت الاستجابة علاقة، مثلما يعترف بذلك فش، لكان من الضروري وجود مصطلح آخر، أي الشيء الذي يستجاب له في العلاقة. وتشير ملاحظة فش إلى انه لم يحرر نفسه حقاً من مفهوم «الاستجابة» أو «الخبرة» السايكولوجية - الذي يرى، هو نفسه، ضرورة الابتعاد عنها.

وبغض النظر عن هذه الصعوبات، فإن تركيز فش على تلسين [لسانية] عملية القراءة (لا على طابعها النفسي)، ومقاربته للأسلوبية، هما إسهامان مهمان لتطوير نظرية التلقي في النقد الأدبي. ولا شك في

---

(١٤) لا يمكن وصف موقف غادامر من «التاريخ الفعال» بأنه موقف ينطوي على مفارقة، بالتأكيد. إذ ان أية قراءة يشترطها تراث القراءات السابقة، وبضمنها القراءات المعاصرة لإنتاج النص، وان العلاقة بين هذه القراءات، كما هو الحال بين القراءات والنص، يتوسطها اهتمام مشترك بمادة الموضوع.

ان الفلسفة الهرمنيوطيقية ليست بها حاجة إلى قبول برامج معينة لمنظري تلقي محددين، أمثال ياوس أو ريفاتير أو فش، بل يؤخذ قصدهم على نحو ممتاز بحيث يتوجب تحرير التاريخ الأدبي من الشروحات الموضوعاتية لكل من الجمالية المحضة والوعي التاريخي المحض. ولا تتمثل مهمة التاريخ الأدبي بإعادة تفسير ما بدا أمام المؤلف حينما كتب النص. إذ بالاعتماد على التفسيرات الهرمنيوطيقية التي قدمها غادامر وياوس، نجد أن مثل هذا التفسير الجبري للتاريخ الأدبي يتغاضى عن الغاية الأساسية التي مؤداها ان التأويل الأدبي كله يعد تاريخاً أدبياً ضمن معنى مهم. ففعل التأويل ذاته يولد تاريخ النص الأدبي، والأدب يكون تاريخياً أساساً حد أن العمل لا يكون موجوداً على نحو مستقل عن تراث التأويلات الذي يفهم منه هذا العمل.

سادساً - مفارقة الحداثة:

هارولد بلوم

ان التعارض النيتشوي بين الشعر والتاريخ لا يكون إشكالياً للمؤرخ بل للشاعر أو المبدع الأدبي الآخر أيضاً. ويقدم لنا كل من الأدب والتاريخ الأدبي إشكالية فهم الكيفية التي يكون بها شيء ما ملازماً للتراث - وبذا يكون تاريخياً - ويتضمن أو يحقق، مع ذلك، أصالة متفردة تتعالى على التراث. وإذا علمنا أطروحة اتصال التاريخ والتراث الهرمنيوطيقية، فكيف يحدث الانفصال، أي الفعل الشعري الإبداعي حقاً؟ وكيف يظهر الجديد؟

يرى غادامر ان المفهوم الهرمنيوطيقي للتاريخ الفعال والتركيز على مرجعية التراث واتصاله لا يعيقان إمكانية الإبداع الأصيل. ومجدداً نقول ان الاعتقاد بأن الوعي الهرمنيوطيقي يمنع ظهور الجديد أو الثوري، لهو سوء فهم للمفهوم. إذ يساء تصور التاريخ إذا نظر إليه بوصفه اتصالاً عضوياً organic يتطور باستقلال ومن غير انقطاع. ويرى غادامر عكس

ذلك، إذ ان التراث لا يتولد بذلك النوع من اليقين، وليست له «براءة الحياة العضوية»، بل «يمكن مقاومته بالحماسة الثورية حينما يكتشف انه بلا حياة ومعدوم المرونة» (KS I 160).

ويمكن توضيح المسألة بالإشارة إلى ان الأدب يميل إلى الاستناد إلى تراث ما لمكانته وإمكاناته، وقد يتطلب هذا التراث ثورة باطنية، كما قد يكون من الضروري القيام بشيء ما لم ينجز من قبل. فلعل المؤلف الذي يحاول، عن عمد، القيام بشيء قد أنجز من قبل، ما يزال يحاول القيام بشيء مختلف... شيء جديد... شيء لا يقوم به معاصروه الذين يحاولون جميعاً أن يكونوا «أصيلين». ومع ذلك، ان أكثر ما كتب يخفق بإتيان شيء جديد، وربما كان سبب ذلك ان التأمل، في ما قد أنجز، لم يكن عميقاً بما فيه الكفاية.

ولا شك في ان الفلسفة الهرمنيوطيقية عندما تؤكد ان الحداثة الجمالية غير معوقة، لا تسهل من مهمة الشاعر. وان القول ان الموقف الفلسفي لا ينطوي على مفارقة أبستمولوجية لا يعني ان الشاعر سيواجه صعوبات أقل حينما يحاول إيجاد صوته. لهذا فإن النظرية الهرمنيوطيقية لا تحل سوى المفارقات الفلسفية المقترنة بالنزعة التاريخية. فهي لا تحل الرؤية التاريخية القائلة ان ما يعد شعراً، أو حتى فلسفة يكون خاضعاً للتغيير. والحق ان مهمة الشاعر والناقد، وربما الفيلسوف، الأساسية جداً هي الإسهام بإحداث التغيير في حقولهم المعرفية.

ويعد هارولد بلوم أحد نقاد الأدب الذين يشاطرون الحدوس التاريخية الكامنة خلف الفلسفة الهرمنيوطيقية ويعرفها في نظرية تاريخ أدبي غنية «إذ يمثل كتابه «قلق التأثير» The Anxiety of Influence[١٥]

---

(١٥) Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (New York: Oxford University Press, 1973).

(سنرمز له من الآن بالرمز AI).

أكثر من (وكذلك أقل من) محض «نظرية في الشعر»، بشرنا بها في العنوان الفرعي، لأنها تصور نظرية ثقافتنا ونظرية حداثتنا بذاتها. ونظراً إلى ان هذا الفيلسوف الأكاديمي انسحب من «ساحة التدريس»، يخطو الناقد الأدبي فيه خطواته لتقديم تشخيص واضح لمحاولة العقل الحديث للتفكير على نحو إبداعي في الوقت ذاته الذي يتأمل فيه نشوءه وشرطه التاريخي.

يعد كتاب بلوم نظرية للتاريخ الأدبي تذهب إلى ما وراء الاهتمام بالكيفية التي يتعامل بها المؤول مع الموضوع الأدبي (على الرغم من انها [أي النظرية] تعود اليه مجدداً)، كما ترى ان الإدراك الذاتي التاريخي - ويمكن لنا أن نقول الوعي الهرمنيوطيقي - يعود إلى الشاعر، وبمقدورنا القول ان بلوم يتعامل مع الإدراك الهرمنيوطيقي للشعر ذاته، لأن شاعره هو «الشاعر داخل الشاعر» (AI 11)، وليس شخصاً سيَّرَياً. وتبعاً لما تراه نظرية التأثير الشعري عند بلوم فإن معنى القصيدة يمثل وظيفة القراءة، إلا انها تلك القراءة التي لا تؤدي إلى تحويل القصيدة إلى «شيء لا يعد قصيدة بحد ذاته» بل إلى «قصيدة أخرى» (AI 70)، أي إلى قصيدة السلف precursor.

ولهذا، تعد نظرية التاريخ الأدبي عند بلوم نظرية محايثة أو جوهرية جداً بالنسبة للشعر بذاته، ولا ينبغي لنا تفسير الشعر بتحويله إلى عوامل خارجية مثل الصور أو الأفكار أو المعطيات او الظواهر (AI 94). وفي الوقت نفسه، تعد نظرية بلوم معللة للتاريخ الشعري لأنها تؤول القصائد تعاقبياً عبر قصائد أخر. ونظراً إلى انها نظرية تأويل، لذلك فإنها تتحاشى المفارقة لأنها تعترف بكل من ضرورة ان نعد الشعر محايثاً، وضرورة ان لا تتجرد هذه المحايثة من التاريخية. وترتبط القصيدة بعلاقة مع تراث الشعر، أي التراث الذي لا حاجة لأن يكون واعياً تماماً ليكون فعالاً. كما يستلهم بلوم الفكرة الفرويدية التي تنظر إلى التراث بوصفه «مماثلاً للمادة المكبوتة في حياة الفرد الذهنية» (AI 109). لهذا كان بمقدوره

الإدلاء بزعمه المدهش ومؤداه ان لا حاجة لأن تكون قصيدة السلف قصيدة لم يقرأها الشاعر الخَـلَف [اللاحق] ephebe(*) - في حياته أبداً (AI 70). كما ان التأثير ليس شيئاً يمكن الهروب منه بالبراءة أو الجهل، ولا يمكن أن يكون الخيال ممكناً من غير التأثير (AI 154). ويعتقد بلوم ان أعظم منكري التأثير المحدثين، أمثال غوته، ونيتشه، ومان، وبليك، وروسو، وهيغو، يُبدون، على نحو يثير السخرية، قلقاً عميقاً إزاء التأثير (AI 56). ولا يمكن ببساطة نسيان السلف لأن النسيان، مثلما يعترف بذلك نيتشه، هو عملية كبت، لا عملية تحرير، نابعة عن إرادة. ويقول بلوم: «ان أي سلف منسي يصبح عملاق الخيال» (AI 107).

ولهذا، اذا مثلت قصيدة ما قراءة لقصيدة سالفة، سواء أحدثت القراءة حقاً أم لا، ينبغي أن تكون القراءة من نوع خاص، وينبغي أن تمنع تأثير القصيدة السالفة من أن يطغى على القصيدة الجديدة ويخضعها: «ربما يرغب كل قارئ جيد بالغرق، لكن اذا غرق الشاعر فإنه لن يصبح، عندئذ، سوى قارئ» (AI 57). فالتأثير هو القلق الأساسي للذهن الحديث حينما يواجه التوتر في حاجة السلف إلى «أن أكون أنا ولكن ليس أنا» (AI 70). ولا بد أن تمثل قراءة الخَـلَف للسلف سوء قراءة أو سوء تأويل: «فإذا أراد الخَـلَف تحاشي الإصرار المتعنت، فإنه يحتاج إلى نبذ الإدراك الحسي الصحيح للقصائد التي يقدرها عالياً» (AI 71).

وترى نظرية بلوم ان تاريخ الشعر منذ شكسبير هو «خارطة سوء القراءة» A Map of Misreading، وان الرابطة المشتركة بين سوء القراءات هذه - أي، ذات الشعر الخفية - هي قلق التأثير (AI 152).

(*) ephebe: المصطلح خاص بنظرية بلوم، وهو يقتبس هذه الكلمة اليونانية التي كانت تعني الحارس الشاب ليشير بها إلى الشاعر الشاب، وإن كان هنا لا يحرس المدينة بل يثور عليها (المصطلحات الأدبية / د. محمد عناني).

ويقف وراء نظرية بلوم الشعرية مؤثرات مهمان، هما فرويد ونيتشه. إذ يقدم فرويد استعارات الدافعية، ويقدم نيتشه بلاغة المفارقة والسلطة ويرى بلوم ان الشعر الحديث قصة رومانسية عائلية يناضل فيها الخَلَف ضد القلق المتسبب عن القوة والمرجعية المجسدة في شخص الوالد، أي الشاعر السلف (وأحياناً تكون شخصيته مركبة) تبدو أشبه بالمَعْلم الأخير monument، الذي لا يجارى، في تاريخ الشعر. ويتعطش الخَلَف إلى الانفصال، أي: إلى حدوث توقف او انجراف في هذا التاريخ بحيث يتمكن من إزاحة سلفه والوقوف محله - مثلما ان الطفل الذي يعلم انه مدين بحياته لوالديه يريد رد الجميل لوالده (ربما بإنقاذ حياته)، إلا انه يرغب أيضاً برد الجميل لوالدته (في أن يصبح هو الوالد)[١٦].

إن ما يرغب به الخَلَف هو الاعتراف بإبداعه في تاريخ الشعر مقدماً نفسه ذروة لهذا التاريخ. ومع ذلك ينبغي أن تكون عملية إعادة التنظيم كاملة تماماً بحيث تنعكس فيها سلسلة التأثير الاعتيادية. فبدلاً من عملية التعليل الاعتيادية لتأثير السابق في اللاحق forward causation، التي من خلالها ينظر إلى الشاعر السلف على انه يؤثر في الشاعر الخَلَف، توحي نظرية بلوم بتعليل تراجعي. إذ لا ينبغي لنا أن ننظر في مقاطع معينة من عمل السلف على انها إيذانات بفجر الشاعر الخَلَف حسب، بل ينبغي لنا إظهار السلف مديناً (وأقل شأناً) من إنجاز الشاعر اللاحق وروعته (AI 141)).

فالشاعر القوي هو الذي ينجح في جعلنا نرى العمل السابق بطريقة

---

(١٦) المصدر نفسه، P. 63-64. ولم يحدد بلوم أسباب تحول التنافس الأوديبي، بدلاً من موقف الكترا، إلى نموذج لتحليل الشعر، إلا ان اللجوء إلى فرويد في أية حالة لا يكون إلا على نحو غير مباشر طالما ان بلوم يزعم ان قراءة الشعر لا تعد، بأية حال من الأحوال، نتيجة تسامي الجنس sex، بل تسامي العدوان aggression (AI 115).

لم نكن لنمتلكها لولا ظهوره، وذلك لأن الأمر هو «كما لو ان الشاعر اللاحق قد كتب عمل السلف المتميز» (AI 16). ولذلك يجد بلوم ان حكمة نيتشه التي يقول فيها «حينما لا يكون للمرء والد جيد، فإن من الضروري ان يبتدع له والداً» أصدق من مقولة كيركيغارد «إن الذي يرغب بالعمل يلد والده» (AI 56).

ويعد بلوم واعياً تماماً بمفارقة الحداثة التي وصفها نيتشه، ويرفض، على العكس من نيتشه، ولكن لأسباب تختلف عن أسباب رفض دي مان، الحل المتمثل باللجوء إلى الشباب كطريقة للتعالي على مرض الوعي التأملي التاريخي. فعلى الرغم مما يعتقده الشباب من انهم أنقياء، إلا انهم ليسوا كذلك، فالمرء مرتبط بالتاريخ حتماً، لكن بعلاقة وحشية وفاسدة ومنحرفة (AI 85). كما ان بلوم مدرك تماماً ان الصعوبة التي يواجهها الشاعر المبدع ليست صعوبة مفهومية فقط بل انها مغروسة في مشروع الشعر كله. وإذا لجأنا إلى الملاحظة السببية الحقيقية التي تقول ان «لا حاجة لأن يقوم التأثير الشعري بجعل الشعراء أقل أصالة، طالما انه كثيراً ما يجعلهم أكثر أصالة، وإن لم يجعلهم الأفضل، بالضرورة»، فإننا نستطيع عندئذ تنحية المعضلة المفهومية المتعلقة بالكيفية التي يعطي بها التاريخ الأدبي معنى لكل من التأثير الشعري والأصالة الشعرية (AI 7).

كما يحل بلوم أيضاً مفارقة التأثير والجدة على وجه التحديد لأنه يقدم شكلاً متقدماً لنظرية التلقي، تلك النظرية التي تركز على قراءة الشعر والمراجعة التراكمية للتراث في تحديد الأعمال الشعرية. ونجد على المستوى الظاهر ان بلوم يتخلى عن أسطورة كتابة الشعر البريئة واللادافعية من خلال الإشارة إلى الغيرة والقلق الكامنين خلف الكتابة مما يجعلها سوء قراءة متعمدة (AI 86). ومع ذلك، اذا نظرنا إلى بلوم عند مستوى آخر، أي بوصفه منظّر قلق فإن هذا يعني الاعتراف ان ما يبدو انه «الشاعر داخل الشاعر» من الناحية النفسية، هو في الحقيقة

توصية للقارئ الجيد، أي الناقد الأدبي. والحق ان من غير الممكن ان نعد نظرية بلوم نظرية شعر حقاً. فكل ما تقوله عن الشعر هو: ان ما يعد شعراً يخضع للتغيير. فالنظرية تاريخية بمعنى أنها تجعل الشعر متناسباً مع النماذج التي ولّدها، في أزمان مختلفة، كل من سيصبح الشاعر القوي اللاحق [الخَـلَف]. ولا تقدم أية معايير لما يعد شعراً. والحق أن من غير الممكن إعطاء مثل هذه المعايير لأن قلق التأثير الكامن في الشعر كله يكون غير محدد بذاته ومتناسباً مع موقفه التاريخي المحدد.

وبوصفها نظرية نقد لا شعر، تحدث عندئذ إزاحة غريبة للشاعر وللشعرية. ونظراً إلى ان نجاح إرادة السلطة الشعرية يعتمد توليد رؤيا جديدة لتاريخ الشعر، فمن يكون أفضل عدة من الناقد - المؤرخ لهذه المهمة؟ إذ قد يفسح الشعراء الأقوياء في النهاية المجال أمام النقاد الأقوياء، إلا ان من الصعب، حقاً، التفريق بين الاثنين. وبلوم نفسه يطلق تسمية «القصيدة القاسية» severe Poem على كتابه (AI 13). ويؤكد ان النقد والشعر لا يكونان متشابهين إلا بالدرجة degree. وببساطة نقول ان الاختلاف الراهن هو ان الناقد لديه آباء أكثر لأن أسلافه هم الشعراء والنقاد، معاً (AI 95). ويدعو بلوم إلى نقد تضادي [نقيضي] ينظر في القصيدة بوصفها سوء قراءة تضادية لقصائد أخرى. إلا ان بلوم، بسبب حقيقة ان معنى القصيدة ما هو إلا قصيدة أخرى، وإن القصائد سوء قراءات، يتوصل إلى نتيجة تقول «ليست هناك تأويلات بل سوء تأويلات فقط، وبذا يعد النقد كله شعراً نثرياً» (AI 95).

ان الصعوبة التي تصاحب نظرية النقد هذه هي انه مثلما لا توجد معايير محددة للشعر، لا توجد معايير للنقد، أو ربما كان النجاح هو المعيار الوحيد. ومع ذلك يبدو بلوم، بشأن هذه القضية، واقعاً في مفارقة نيتشه حد انه يستعير لغة نيتشه ذات المفارقة الواضحة، فيقول:

إن القضية هي التاريخ الحقيقي، أو الاستعمال الحقيقي له، بدلاً من سوء استعماله، بالمعنى النيتشوي. أما التاريخ الشعري

الحقيقي فهو القصة التي تتعلق بالكيفية التي عانى بها الشعراء، بوصفهم شعراء، من شعراء آخرين (AI 94).

ونظراً إلى ان الحقيقة هنا هي مسألة استعمال أو غرض، يبدو من غير الواضح ما إذا كان التاريخ الشعري «الحقيقي» معتمداً أي شيء أكثر من اعتماده قدرة الناقد على إقناع بقية النقاد بأن تفسيره أكثر تشويقاً من التفسيرات الأخر إذ يرى بلوم (على العكس من نيتشه) ان غرض التاريخ الأدبي قد لا يتمثل إلا بإشباع الناقد لأنانيته. ومع ذلك تُحدث مثل هذه النزعة الذاتية شرخاً في فاعلية النقد، لأنه لو اعتقد كل ناقد بأن فهمه، وأفهام الآخرين، للتاريخ الأدبي يتسم بالاعتباطية، وإن فاعليتهم ليست سوى ممارسة لسلطة الإرادة بغية التحول إلى الناقد الخَلَف الأقوى، لما كان ثمة أساس حتى لأدنى مقدار من الإجماع المطلوب، بل ستكون الحاجة إلى المزيد لتفسير الكيفية التي يتمكن بها ناقد واحد من تقديم برهان افضل، أو امتلاك رؤيا أبعد من غيره.

ولا شك في ان رؤيا بلوم للثقافة الحديثة هي رؤيا أنتروبية [تناقصية](*) entropic، وربما لا يتهرب بلوم من هذه النتيجة العدمية؛ فالقلق يكون بشأن الموت أساساً. ونظراً إلى ان بلوم لا يناقش الشخص السيّري وانما الشاعر الذي داخل الشاعر، يكون قلق التأثير، أيضاً، قلقاً بشأن موت الشعر. فموقف الثقافة اليوم أشبه بموقف الشعر، وان الصورة التي يرسمها بلوم للشعر مشابهة، إلى حد ما، للمعنى النيتشوي للعدمية البارزة في العصور الحديثة. فإذا بدأ الشعر الذي أعقب شكسبير بالتلفت إلى ما ورائه تدريجياً، أي إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنه يصبح غارقاً بهاجس ذاته وبإدراكه لنظرته النكوصية المستمرة، وربما

(*) الأنتروبيا: دالة حالة يُقصد بها اللا انتظام، وإن جميع التغيرات الفيزيائية والكيميائية تؤدي إلى تغير نسبي في انتظام وتوزيع الذرات أو الجزيئات في المجموعة والنظام (م).

كان شعر ما بعد عصر الأنوار شعراً عن الشعر، دائماً. ويرى نيتشه في تحليله الذي يقدمه في كتابه «جينالوجيا الأخلاق». ان الشعر حينما يصبح واعياً بكينونته على هذه الصورة فقط، لا يكون قادراً على التهرب من الاعتراف العدمي بأنه لا يعكس سوى إرادة العدمية العمياء الفارغة.

ومع ذلك، قد يعجل موت الشعر بزوغ فجر النقد، وقد وضح أحد نقاد اليوم ذلك بقوله «ان أحدث المجلدات الرقيقة تبدو شفافة تماماً بفضل الإشعاعات القوية المسلطة عليها من ألف ملاك نقدي»(١٧). ولكن اذا توقف الشعر، هل سيتأخر النقد جداً؟ ان تحرير النقد من موضوعه يعرضه لإمكانات التخيلات الغنية جميعاً. ومع ذلك فإنه اذا كان ينظر في نفسه بوصفه تخيلاً فقط، لا بوصفه معرفة (لأن الأمر ما عاد يشتمل على حقيقة، الآن)، فعندئذ لا يوجد شيء يبقيه بعيداً عن الاستسلام إلى الوعي الذاتي الوسواسي obsessive لمرض التخيل الحديث. وحينما يدرك الناقد، مثل الشاعر، ان الغاية هي التحول إلى الناقد الخَلَف القوي، يحدث عندئذ صراع تام من أجل السلطة ولا يصبح النقد اعتداءً كامناً وانما اعتداءً صارخاً. ولكي تتجلى إرادة السلطة كما هي عليه فإن هذا يعني إلحاق الهزيمة بهدفها. وهكذا، يصبح النقد بلا غاية اذا كانت القراءة نتيجة لتخيل اعتباطي، وإن كان غنياً.

وعندئذ، وانطلاقاً من المنظور الهرمنيوطيقي، تتمتع نظرية بلوم بمزية إظهار إمكانية تفسير مشروع التاريخ الأدبي بطريقة يتم بها التوفيق بين متطلبات الوعي الجمالي ومتطلبات الوعي التاريخي. ولا يوجد ضمن نطاق الحلقة الهرمنيوطيقية توتر، لا يمكن تسويته، بين الشعر والتاريخ طالما ان الشعر ينبعث من خلال فهم تأويلي يعد تاريخياً بالدرجة الأساس. ومع ذلك، وعلى الرغم من الاعتراف الموثوق

---

(١٧) يظهر نقد Richard Rorty في: Princeton Alumni Magazine، العدد ٦٦ (نهاية ١٩٧٥).

بتاريخية الشعر، تخفق نظرية بلوم في التغلب على خطر العدمية الذي يتراءى خلف فهم نيتشه غير الوافي للوعي التاريخي. وتتخطى نظرية غادامر الهرمنيوطيقية حدود نيتشه بإعطاء وصف مختلف لظاهرة انصهار الآفاق في الوعي الهرمنيوطيقي. ويحدث هذا الانصهار عبر توسط مادة الموضوع التي تحدد كلاً من الآفاق الماضية والحاضرة. ولهذا يأتي انزلاق بلوم في العدمية نتيجة لافتقاره إلى عرض مادة الشعر ذاته، ويحدث ذلك بسبب عدم قدرته على التحدث عن توقعات الحقيقة فيما يتعلق بالشعر والنقد. ويبقى السؤال قائماً عما اذا كانت هذه النظرية قادرة، في النهاية، على تعويض هذا النقص - أي انه سؤال قد يكون محرجاً جداً لأية شعرية مستقبلية. ولا تقدم فلسفة غادامر الهرمنيوطيقية مثل هذه الشعرية المعيارية، إذ ان قيمتها تكمن في انها تحدد العناصر التي ينبغي تضمينها في أية عملية للفهم الإنساني. وعلى الرغم من ان نظريات التلقي الحتمية تشرح الكيفية التي يمكن بها تطبيق هذه العناصر، إلا انها تحدد في بعض الحالات المشكلات التي تنتج عن تجاهل عناصر معينة، وعن غلق الحلقة الهرمنيوطيقية بسرعة مفرطة.

سابعاً - التاريخ الأدبي والحلقة التأويلية: خلاصة

يتمخض التحليل الهرمنيوطيقي للعلاقة المتبادلة بين الفهم الأدبي والفهم التاريخي عن براهين الفصول السابقة فيما يتعلق بالصلة الأساسية المتبادلة بين الفهم والتأويل والنقد، كما انه يكون شاملاً لها. فالحقيقة الشعرية تأويلية، بمعنى ان من الضروري استحضار العمل إلى تأويل ينبغي لنا فهمه. وتثير هذه الخطوة خطر النسبية، أي إمكان قراءة أي شيء في النص، ولهذا السبب ينبغي أن يكون نقد التأويل وصلاحيته ومشروعيته ممكناً. إلا ان النقد لا يكون ممكناً إلا اذا كان فهم النص تأويلياً (ولو أعطي التأويل الوحيد الصحيح للنص مباشرة، لما كان نقد الفهم ضرورياً أو حتى ممكناً). ولفهم الكيفية التي يتم بها تأويل النص،

لا بد من فحص الفهم الذي اشترط التأويل، إذ ان فهم النص ذاتي أيضاً. إلا ان مثل هذا الفهم الذاتي يكون تأويلياً دائماً طالما كان الشخص القادر على إخضاع نفسه بموضوعية غير موجود.

وينتج عن ذلك، أولاً، ان الفهم هو فهم ذاتي، وان من الضروري ان يتضمن النقد نقداً ذاتياً أيضاً[١٨]. إذ يشتمل نقد التأويل الآخر على تأويل، طالما ان هذا التأويل يكون تأويلياً بحد ذاته. لذا يكون النقد الذاتي خاضعاً للتنظيم - حتى وان كان الناقد غير قادر على تحديد عماه، بل حتى وإن كان يعتقد ان التأويل كله يشتمل على العمى والبصيرة معاً.

وثمة نتيجة أخرى تبين ان التأويل سيرورة تاريخية، بالدرجة الأساس، أي انه نتيجة التفاعل النقدي لمجتمع الخطاب، ولهذا يعد رد فعل الآخرين على التأويل اختباراً مهماً لقيمته. فضلاً عن انه اذا كان التأويل يتجه صوب التأمل الذاتي المنهجي، أي انه اذا لم يكن النقد دوغمائياً بل واعياً ذاتياً، فإن هذا الوعي سيتضمن وعياً هرمنيوطيقياً، بالضرورة - أي إدراكاً هرمنيوطيقياً لتراث التأويل الذي يؤثر في الفهم الحاضر.

ولهذا السبب يشتمل التأويل على تأويل ذاتي لتراث تلقي العمل. وتنطوي التأويلات الجديدة على قوة نقدية قدر ما تتواصل بالحوار مع النص وتُظهِر حدود استكشافات النص السابقة. ومع ذلك، لا يمثل فعل النقد الضمني أو العلني للتراث خصاماً معه. إذ يمكن ان يكون نقد التراث طريقة للارتباط بالتراث، أي لإظهار حقيقة التراث من خلال كشف زيف ما يراه الحاضر خطأً بأنه «موروث». فالقصيدة تواصل

---

(١٨) يتوسع غادامر في هذه المسألة ليجعلها تشتمل على التقويم الشعري حينما يلاحظ:
«ان كل نقد للشعر يكون نقداً ذاتياً للتأويل دائماً طالما ان هذا النقد لا يقول ان الشعر المفترَض ليس شعراً حقاً» (KS II 185).

امتلاكها أثراً ما طالما كان الحوار مؤدياً إلى إدراك ذاتي أكبر لقضايا المنهجيات السائدة. وكلما ازداد الإدراك الذاتي اتضحت النتائج أكثر، وتجلتَ الحاجة إلى نقد ذاتي لاحق. وبذا، لا يكون الجانب الأدبي - التاريخي من التأويل الأدبي محض لحظة حينما يحاول المؤول أن يخطو إلى الوراء للوصول إلى ماضي القصيدة. ويشتمل التاريخ الأدبي أيضاً على علاقة أساسية بالحاضر من خلال توليد إدراك ونقد ذاتيين. ويتطلب التأمل بنزاهة التأويلات الماضية تأملاً بنزاهة التأويلات الحاضرة.

ولهذا السبب يستند تحليل التاريخ الأدبي، الذي جعل مشروع التاريخ الأدبي يبدو منطوياً على مفارقة، إلى وهم. إذ ان فكرة الماضي والحاضر بوصفهما مدارين مغتربين مغلقين على بعضهما تعد فكرة مضللة. فالوعي التاريخي بالاختلافات بين الماضي والحاضر يحتوي، ضمناً، الإدراك الهرمنيوطيقي بأن الحاضر مشروط بالماضي قدر ما كان الحاضر يمثل تراثاً يحتوي الماضي. ولا ينطوي التاريخ الأدبي على مفارقة اذا ما تذكر المرء ان فهم التاريخ يعني محاولة فهم الحاضر (المتجلي في حقيقة ان النص «أدبي»). ولفهم الحاضر ينبغي على المرء فهم الإسهام الذي يقدمه العمل، وإسهامه الذي يقدمه هو شخصياً للتراث (وبذا، تتشكل «تاريخية» الأدب). وتكون محايثة النص الأدبي تاريخية قدر ما يكون النص قادراً على ان يكون متعالياً أو ما وراء تاريخي transhistorical. ولا توحي تسمية النص بأنه «ما وراء تاريخي» بأن النص يجسد معنى أزلياً معيناً منفلتاً من السياق، بل يوحي ان للنص معنى فقط حين يبدو بصفة أدب لجيل تاريخي معين - أي، انه يؤكد استحواذه على ذلك الجيل، بمعنى انه يكون معاصراً لكل حاضر (WM 115). ويتجلى مثل هذا الاستحواذ، على وجه التحديد، في حقيقة ان النص محايث. فالعلاقة هنا حلقية دائرية، لكن ينبغي ألا يثير هذا الأمر أية دهشة. إذ هناك الكثير من الأعمال التي صمدت أمام ضراوة الزمن وبقيت عظيمة على مر الدهور. وعلى الرغم من ان مكانة

«الكلاسيكي» لا تضمن مقاومة الزمن، نجدها قد تزيد من احتمالية مثل هذه المقاومة. وان الزعم بالمحايثة يميل إلى ان يكون متحققاً.

وعلى الرغم من ان الفلسفة الهرمنيوطيقية هي نظرية ممارسة، ما زالت نظرية فلسفية لا يمكن أن تتضمن مناهج النقد الأدبي التطبيقية، التي من بينها عزو المحايثة إلى أعمال معينة. ومن ناحية أخرى فإنها تعزو أهمية نموذجية للمواجهة مع الأدب. فالتأويل الأدبي ليس حقلاً معرفياً إنسانياً بين بقية الحقول الأخر حسب، بل انه يستحضر الإجراءات الأساسية لهذه الحقول معاً بطريقة تصعد الصعوبات المنهجية وتركز عليها. ولعل الحل الناجح لهذه الصعوبات يكمن في مستوى الفلسفة الهرمنيوطيقية - وتوسيع نطاق مثل هذه الحلول ليشمل فروعاً أخرى من الإنسانيات - لا يتمثل بإزالة الحاجة إلى تأويلات جديدة. إذ طالما ان هذه التأويلات تعكس الفهم الذاتي المتعاقب للأجيال والثقافات، لن تكون هناك حاجة دائماً إلى بحث كل من المناهج التحليلية الجديدة والأسس الثقافية القديمة.

كما ان الفلسفة الهرمنيوطيقية لا تتهرب من هذا الاضطراب الصاخب من خلال الانسحاب نحو التأمل الساكن. وعلى الرغم من ان الأمر لا يمثل سوى بداية ينبغي الاعتراف بها بوصفها برنامجاً بحثياً متميزاً في فلسفة القرن العشرين، تبين الفصول السابقة وجود صراعات وجدالات في مبادئها وأهدافها. ومع ذلك، لا ينبغي لنا تأويل هذه التوترات بوصفها علامة على القنوط والانحدار. ولن يؤكد حيوية الهرمنيوطيقا الفلسفية وتغيرها سوى المواجهة مع المزيد من القضايا.

ثبت رموز الكتب

1 - SZ Sien Und Zeit (الوجود والزمان)

2 - WM Wahrheit Und Methods (الحقيقة والمنهج)

3 - KS Kleine Schriften (مؤلفات قصيرة)

4 - HMG Die Hermeneutik als allgemeine der Geisteswissenschaften

(الهرمنيوطيقا بوصفها منهج العلوم التاريخية)

5 - VI Validity in Interpretation (الصحة في التأويل)

6 - Verbal Icon
The Verbal Icon:
Studies in the Meaning of Poetry

(الأيقونة اللفظية: دراسات في معنى الشعر)

7 - PI Philosophical Investigations (الأبحاث الفلسفية)

8 - SP Speech and Phenomenon, and Other Essay on Husserl's Theory of Signs

(الصوت والظاهرة ومقالات أخرى في نظرية العلامات عند هوسرل)

9 - DLG De la grammatologie (في الغراماتولوجيا)

10 - ED L'escriture et la difference (الكتابة والاختلاف)

11 - QT Qu'est - ce qu'un texte? (ما النص؟ تفسيري وتفهمي)
Expliquer et comprendre

12 - HD I Hermeneutik und Dialektik (الهرمنيوطيقا والديالكتيك)

13 - R Replik (ردود)

14 - ZLS Zur Logik der Sozialwissenschaften
(في منطق العلوم الاجتماعية)

15 - EI Erkenntnis und Interesse (المعرفة والاهتمام)

16 - UB Unzeitgemasse Betrachtungen (تأملات في غير أوانها)

17 - DPS Descriping Poetic Structures (وصف البنى الشعرية)

18 - LR Self - Consuming Artifacts: The Experience
of Seventeenth - Century Literature

(صنائع تستهلك ذاتها: تجربة أدب القرن السابع عشر)

19 - AI The Anxiety of Influence (قلق التأثير)

ثبت الأعلام

[حسب الترتيب الأبجدي الإنجليزي]

أسخيليوس	Aschylus
كارل - اوتو آبل	Apel, Karl - OHO
أرسطو	Aristotle
أ. ج. آير	Ayer, A. J.
رولان بارت	Barthes, Roland
بودلير	Baudelaire
مونرو بيردسلي	Beardsley, Monro
أوسكار بيكر	Becker, Oskar
أيميليو بتي	Betti, Emilio
وليم بليك	Blake, William
موريس بلانشو	Blanchot, Morise
هارولد بلوم	Bloom, Harold
بولتمان	Bultman
آرثر دانتو	Danto, Arthur
بول دي مان	De Man, Paul

Derrida, Jaques	جاك دريدا
Descartes, Reni	رينيه ديكارت
Dilthy, Wilhelm	فيلهلم دلتاي
Droysen, J. G.	ج. درويزن
Eliot, T. S.	ت. س. اليوت
Frege	فريغه
Freud	فرويد
Fish, Stanely	ستانلي فش
Gadamer	غادامر
Goethe	غوته
Habermas, Jürgen	يورغن هابرماس
Hermes	هرمس
Hegel	هيغل
Heidegger, Martin	مارتن هايدغر
Hirsch. E. D.	أ. د. هيرش
Holdrlin	هولدرلين
Hugo, Vector	فكتور هيغو
Husserl, Edmond	أدموند هوسرل
Jaeger, Werner	فيرنر يَغر
Jakobson, Roman	رومان ياكوبسن
Jauss, Hans Robert	هانز - روبرت ياوس
Jonson, Bin	بن جونسون
Kant	كانط

Kierkegard	كيركيغارد
Kuhn, Helmut	هلموت كون
Kuhn, Thomas	توماس كون
Levi-Strauss	ليفي - شتراوس
Mandelbaum	مندلباوم
Mann, Thomas	توماس مان
Marx, Karl	كارل ماركس
Merleau - Ponty	ميرلو - بونتي
Nietzsch, Friedrich	فريدريش نيتشه
Pannenberg	بانبيرغ
Pierce, Sanders	ساندرز بيرس
Picard, R.	ر. بيكار
Plato	افلاطون
Popper, Karl	كارل بوبر
Quine, W.	دبليو. كواين
Rambach, J.	ج. رامباخ
Ranke L.	ل. رانكة
Richards I. A.	آي. أي. ريتشاردز
Rees, R.	ر. ريس
Ricoeur, Paul	بول ريكور
Riffaterre, M.	م. ريفاتير
Robepierre	روبسبير
Rotry	رورتي

Rousseau, J.	جان جاك روسو
Royce, Josiah	جوشيا رويس
Sarter, Jean - Paul	جان - بول سارتر
De Saussure, Ferdinand	دي سوسير
Schlegel, F.	ف. شليغل
Schleirmacher, F.	ف. شلايرماخر
Schopenhauer, A.	أ. شوبنهاور
Searle, J.	ج. سيرل
Shakespear, William	وليم شكسبير
Sir Philip Sidney	سير فيليب سدني
Socrates	سقراط
Staiger, Emil	إيميل شتايغر
Stevenson, C.	س. ستيفنسون
Levy Strauss	ليفي شتراوس
Watkins, J.	ج. واتكنز
Max Weber	ماكس فيبر
Wieacker, F.	ف. فايكر
Wimsatt, William	وليم ويمسات
Winckelmann	وينكلمان
Wittgenstein, L.	ل. فتغنشتاين

ملحق الأعلام

*** فـريـديـش دانـيـال أرنـسـت شـلايـرمـاخـر Fredrich D. E. Schleirmacher (١٧٦٨ـ ١٨٣٤)**

مؤسس اللاهوت البروتستانتي الحديث، وفيلولوجياً كلاسيكياً مرموقاً ومفكراً أصيلاً، ذاع صيته بسبب عمله عن أفلاطون. وتجلى اهتمامه بالمشكلات الهرمنيوطيقية أول الأمر حينما عاش في برلين تربطه علاقة شخصيته وثيقة بفريدريش شليغل وغيره من الرومانسيين Romuntics (١٧٩٦ـ ١٨٠٢). وكان شليغل أول من طبق مبادئ المثالية المتعالية [الترانسندتالية] على الآداب في كتابه **«فلسفة الفيلولوجيا»** Philosophy of Philology. واصل شلايرماخر، من خلال أفكار شليغل الإيجابية، العمل بطريقة ومنظمة، وبذا صار مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة. ومن خلال مواشجته النقدية بين الموروثات الهرمنيوطيقية في اللاهوت البروتستانتي والموروثات النظرية والفيلولوجية الخاصة بالدراسة الكلاسيكية، بالمقاربة المتعالية الجديدة التي ورثها عن كانط Kant وفيشته Fichte، تمكن شلايرماخر من خلق نظام «كلاسيكي» للهرمنيوطيقيا الرومانسية. ودوّن أفكاره، أول الأمر، على شكل شذرات (في الفترة من ١٨٠٥، ١٨٠٩ـ١٨١٠)، ثم عمل على توسيع نظامه، وقدم آخر الأمر تحديداً مفصلاً لأفكاره في عام ١٨١٩.

وافاد شلايرماخر من ما يسمى بـ«خلاصة» عام ١٠١٩ ليجعلها أساساً للمحاضرات التي كان يلقيها باستمرار خلال سنوات عمله في قسم اللاهوت البروتستانتي في جامعة برلين بين عامي ١٨١٠ و١٨٣٤. وأضاف عام ١٨٢٨ ملاحظات إضافية («الملاحظات الهامشية» Marginal Notes) وعلّق على النص الأصل.

وبعد وفاة شلايرماخر، عمل تلميذه لوكه Lucke على نشر مجلد في عام ١٨٣٨ يحمل عنوان «الهرمنيوطيقا والنقد» Hermeneutics and Criticism الذي قدم عرضاً مفصلاً لهرمنيوطيقا شلايرماخر، تتألف من الملاحظات التي سجلها تلاميذه الذين كانوا يحضرون محاضراته، فضلا عن ملاحظات شلايرماخر نفسه، لكن لم تنشر مخطوطات شلايرماخر كاملة إلا عام ١٩٥٨ من قبل أحد تلاميذ هانز- غيورغ غادامر، وهو «هـ. كيميرل» H. Kimmerle وأعيد نشره مؤخراً تحت عنوان «شلايرماخر: الهرمنيوطيقا والنقد، ١٩٧٧» Schleirmacher, Hermeneutik und Kritik.

*** يوهان مارتن كلادنيوس Johann Martin Chladenuis (١٧١٠ _ ١٧٥٩)**

ولد في وتنبيرغ، نجل اللاهوتي مارتن كلادنيوس. التحق بمدرسة جمنازيوم Gymnasium (الثانوية الكلاسيكية) في كوربيرغ حتى سن الخامسة عشرة ودرس في جامعة وتنبيرغ حيث حصل على شهادة الماجستير عام ١٩٣١. وبدأ عام ١٧٣٢ التدريس بدرجة «أستاذ» في وتنبيرغ في قسم الفلسفة أولاً، ثم في قسم اللاهوت أيضاً. وبعد حصوله على درجة الدكتوراه في التاريخ الكنسي القديم في لايبزك، اصبح بروفيسور في الجامعة حتى عام ١٧٤٢ ثم اعتزل من منصبة عام ١٧٤٤ ليصبح مديرا لمدرسة جمنازيوم الثانوية. وحصل عل درجة الاستاذية [البروفسورية] في «اللاهوت والخطابة [البلاغة] والشعر» من

جامعة ايرلانغن في ١٧٤٨ حيث تطلبت مهامه ان يحصل على درجة دكتوراه اضافية في اللاهوت. وظل في هذه الجامعة حتى وفاته.

كان كلادنيوس كاتبا غزيرا يكتب في مواضيع شتى؛ اللاهوت، التاريخ، الفلسفة، البيداغوجيا، ومن الكتب المهمة التي كان لها شأن في تطور الهرمنيوطيقا كتاب «**علم التاريخ**» Allgemeine عام ١٧٥٢، و«فلسفة تعريفية جديدة» Nova Philosophia Definitiva عام ١٧٥٠ الذي يضم فصلا عن التعريفات الهرمنيوطيقية.

ومن بين الذين تأثر بهم كلادنيوس نذكر كونراد دانهاور C. Dannhauer وكتابه «فكرة المؤول الجيد» Idea Boni Interpreters (١٦٣٠) وج. ميستر J. Mister وكتابه «مقال في التأويل» Dissertatio de Interpretatione (١٦٩٨)، والاهم من ذلك يوهان هاينريش ايرنستي Johann Heinrich Ernesti وعمله المهم عن الهرمنيوطيقا العلمانية «في طبيعة الهرمنيوطيقا العلمانية وتشكلها» De Natura et Constitutione Hermeneutica (١٦٩٩). وكان كتاب كلادنيوس «المدخل إلى التأويل الصحيح للخطابات والكتابات المعقولة» Introduction to the Correct Interpretation of Reasonable Discourses and Writings الذي نشر في لايبزك عام ١٧٤٢، أول بحث منظم في نظرية التأويل، مكتوب بالألمانية. وعلى الرغم من التلقي والاهتمام الكبيرين اللذين حظي بهما كتاب كلادنيوس بين معاصريه، نجده لم يتمكن من إرساء قواعد هرمنيوطيقا عامة تأتي بصفة فرع مستقل من الفلسفة مثلما أراد لها مؤلف الكتاب.

*** فيلهلم فون همبولت Wilhelm Von Humboldt**
(١٧٦٧ ـ ١٨٣٥)

ولد في مقاطعة تيغل (قرب برلين) وترعرع بها. كان من أصول شمال ألمانية وهوغونوتية (بروتستانتي فرنسي). تتلمذ، وشقيقه الأصغر

الكساندر (العالم) على يدي مدرسين خاصين. ثم درس القانون والكلاسيكيات والفلسفة في جامعة فرانكفورت ثم في جامعة غوتغن. استقال من منصبة عام ١٧٩١ في دار القضاء البروسي في برلين ليكرس نفسه لدراساته. استقر طوال سنوات عدة في جينا، تربطه صلات حميمة بالشاعرين شيلر وغوته، وركز جهوده على دارسه اللغات الكلاسيكية والثقافة والفلسفة والأنثربولوجيا والنظرية السياسية وعلم الجمال (الاستطيقا) والأدب. ألف الكثير من المقالات والدراسات في هذه المجالات.

أولى الدراسات اللسانية الشيء الكثير من اهتمامه حينما كان في باريس (١٧٩٨ـ ١٨٠١) ثم في روما (١٨٠٢ـ ١٨٠٨).

وحظي عمله لغة الباسك (وهو بحث ميداني في مقاطعة الباسك نفسها) بأهمية كبيرة بسبب إسهامه في تطور اللسانيات في الولايات المتحدة. واتخذ همبولت لنفسه مساراً سياسياً ناشطاً أثناء الحروب النابليونية، إذ برز بصفة مصلح لبرالي، وكان مسؤولا، إلى درجة كبيرة، عن إصلاح نظام المدرسة البروسية وكان مؤسساً لجامعة برلين عام ١٨١٠، كما تبوء منصب سفير بروسيا في فينا ولندن. ووصل في ١٨٢٠ مساره السياسي إلى نهاية مفاجئة حيث انعطف همبولت نحو تكريس ما تبقى من سنوات حياته لدراساته اللسانية. وكان يتقن، إلى جانب اللغات الأوربية الرئيسة (القديمة منها والحديثة) لغات أخرى مثل السانسكريتية والصينية واليابانية والعربية، وبذل جهوداً مكثفة لدراسة اللغات الهند ـ أمريكية ولغات ماليزيا.

وتتغلغل الأفكار والمبادئ الهرمنيوطيقية في مؤلفات همبولت عن التاريخ واللغة والشعر. وهويرى أن «الفهم» سمة أساسية في السلوك الإنساني ترتبط بقدرة الإنسان على الكلام، وبطبيعة اللغة عينها. ويُعرِّف اللغة بأنها نشاطاً فكرياً واجتماعياً. أما برهانه، الذي يتميز بتعقيده وتعدد أوجهه، فيسمح للقارئ بتصور الظاهرة نفسها من منظورات مختلفة.

*** يوهان غوستاف درويزن Johann Gustav Droysen**
(١٨٠٨ ـ ١٨٨٤)

ولد في تريبتو في بوميرانيا وكان من طلاب مدرسة جمنازيوم الثانوية الكلاسيكية في قبل التحاقه بجامعة برلين. كان يدرِّس في ثانوية في تلك المدينة لسنوات عدة ثم صار يدرِّس التاريخ في الجامعة عام ١٨٣٣ بصفة مدرس. كان اهتمامه مصنباً، طيلة تلك السنوات، على حقل الكلاسيكيات. نشر ترجمات عن اسخيليوس وأرسطوفان. ونشر عام ١٨٣٣ كتابه «تاريخ الاسكندر الأكبر» History of Alexander the Great الذي صار فيما بعد عملاً قياسياً ومنه انطلقت شهرة درويزن بوصفه مؤرخاً. أما المجلدات التي تلته، «تاريخ الهيلنستية» History of Hilinism (١٨٣٦ـ ١٨٤٣) فقد تناولت مصير الحضارة اليونانية بعد موت الاسكندر. وحصل درويزن عام ١٨٤٠ على درجة الأستاذية من جامعة كيل واشترك في النزاع السياسي بين الدانمارك وألمانيا. وتم انتخابه عضوا في برلمان فرانكفورت الثوري عام ١٨٤٨ وعمل سكرتيراً لجنة صياغة الدستور الشامل. وانتقل، بعد فشل الثورة، إلى جينا وركز اهتمامه على تاريخ بروسيا. ونشر سيرة الكونت يورك فون ووتزنبيرغ (١٨٥١ـ ١٨٥٢) ثم شرع بكتابه عمله الضخم «تاريخ السياسية البروسية» History of Prussian Politics (١٨٥٥ـ ١٨٨٤) الذي أنجز منه سبعة مجلدات.

وخلال مساره المهني، أبدى درويزن إحساساً قوياً بالمشكلات النظرية والمنهجية التي تخص التاريخ، إزاء التأثير المتنامي الذي تمارسه العلوم الطبيعية، كان ابرز ناقد للمقاربة الوضعية للتاريخ، التي يمارسها تين وبكل. وفي بداية عام ١٨٥٧، قدم درويزن مقرراً دراسياً (سلسلة دروس) في جامعة برلين أطلق عليه اسم «موسوعة التاريخ ومنهجه» Encyclopedia and Methodology of History. وقدم هذا المقرر

الدراسي ثماني عشر مرة قبل وفاته. وقد نشر طلابه مقدمة عن هذا المقرر عام ١٨٥٨ (الطبعة الثالثة ١٨٨٢) تحت عنوان «التاريخ» Historik.

*** فيليب اوغست بويك Philip Augest Boeck (١٧٨٥ـ١٨٦٧)**

ولد في كارلسروه حيث التحق بمدرسة «جمنازيوم» الثانوية الكلاسيكية. وتوجه إلى هيل للدراسة مع شلايرماخر وفولف (الفيلولوجي الكلاسيكي والمؤلف الشهير). وبدأ عام ١٨٠٩ بالتدريس في هيدلبيرغ ثم انتقل إلى جامعة برلين التي كانت مفتوحة حديثاً (١٨١١) حيث عمل مديراً لقسم السمينار الفيلولوجي والبيداغوجي لعدد من السنوات.

قدم بويك إسهامات مهمة للدراسة الكلاسيكية وغطى الكثير من جوانب الحضارة القديمة واليونانية من الاقتصاد السياسي في أثينا إلى الفلسفة اليونانية (أفلاطون وفيثاغورس) وصولاً إلى تراجيديا وشعر بيندار Pindar وغيره. وتضم مجموعة مؤلفاته الثانوية سبعة مجلدات.

وفي مقاربته للهرمنيوطيقا جمع درويزن بين أفكار شلايرماخر ومناهج الفيلولوجيا الكلاسيكية التي درّسها له فولف وآست، وخصص عام ١٨٠٩ مقرراً دراسيا [سلسلة دروس] بعنوان «الموسوعة ومنهجية العلوم الفيلولوجية» التي كانت بمثابة مدخل إلى حقل الفيلولوجيا الكلاسيكية بأكمله. وقد أعاد بويك تنقيح هذا المقرر وتعديله حتى عام ١٨٦٦ (أي قبل وفاته بعامين) حينما قدمه للمرة السادسة والعشرين. وتمكن تلميذه براتوشيك Pratuschek من تقديم جزء كبير من ملاحظات بويك الشخصية والملاحظات التي دوّنها طلابه، ظهرت عام ١٨٧٧، وقدمت دار كلوزمان Klussmann طبعة منقحة من «الموسوعة» عام ١٨٦٦. وتحتوي هذه الطبعة على فصل يحمل عنوان «نظرية الهرمنيوطيقا» وآخر يحمل عنوان «نظرية النقد».

ينظر درويزن إلى الهرمنيوطيقا بوصفها أساساً للدراسات الفيلولوجية كلها، وان الفيلولوجيا حقل معرفي معني بجوانب الثقافة الإنسانية كلها في تجلياتها التاريخية.

* فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthy (١٨٣٣ـ ١٩١١)

ولد في بيبريش في ريتلاند (قرب مدينة مينز) لأب كاهن بروتستانتي في الكنيسة الانجليكانية الإصلاحية. وبعد ان أمضى دراسته في ثانوية جمنازيوم الكلاسيكية في ويزبادن، درس اللاهوت في هيدلبيرغ شأنه في ذلك شأن الكثير من مفكري القرن التاسع عشر الألمان ـ ثم تحول بعد ذلك إلى الفلسفة حصل دلتاي على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة برلين عام ١٨٦٤. ثم مارس التدريس في بازل بصفة زميل لياكوب بروكهارت في كيل وفي بريسلاو، ثم اخيرا في برلين عام ١٨٨٢حيث بقي هناك حتى وفاته.

تراوحت اهتمامات دلتاي وكتاباته بين نطاق واسع من الموضوعات، لتشمل الإنسانيات والعلوم الاجتماعية كلها. ولأنه يرى ان هذه المجالات تشكل حقولاً تأويلية أساسية، نجد ان كتاباته كلها تهم طالب الهرمنيوطيقا. وقد استمد رؤاه الهرمنيوطيقية من مصادر عدة «هرمنيوطيقا شلايرماخر»، مقاربات التاريخ التي قدمتها المدرسة التاريخية الألمانية في القرن التاسع (ممثلة بـ: سافيني، رومر، نيبر، ويلكر، وغيرهم) والرغبة بتقديم أساس منهجي سليم للإنسانيات والعلوم الإنسانية عموماً. ويعد إسهامه لهرمنيوطيقا القرن العشرين ثنائي الأبعاد. فمن خلال تأويله لشلايرماخر والتراث الهرمنيوطيقي تمكن من تحديد طريقة النظر إلى شلايرماخر ومهمة الهرمنيوطيقا نفسها طوال عقود عدة. أما الإنجاز الأعظم الذي جاء به إلى هرمنيوطيقا القرن العشرين فهو إسهاماته الرائدة نحو إيجاد أساس جديد لنظرية العلوم الانسانية ومنهجيتها، واستطاع في دراساته المتأخرة التي تحمل عنوان «نقد العقل

المحض» Critique of Historical reason تطوير نوعاً جديداً من التحليل لعمليات الفهم والتفسير. وتميز هذا التحليل بمزية جعلت من هايدغر يتناوله مجددا ويثوره في كتابه «الوجود والزمان».

*** إدموند هوسرل Edmund Husserl (١٨٥٩ـ ١٩٣٨)**

ولد في بروسنتز (في تشكوسلافيا) أثناء حكم الإمبراطورية الاستر ـ هنغارية، بعد تخرجه من ثانوية جمنازيوم الكلاسيكية الألمانية في اولوموك درس الرياضيات والفيزياء والفلك والفيلولوجيا في جامعات لايبزك وبرلين وفيينا. حصل على دكتوراه من فيينا في ١٨٨٢، حينما قدم أطروحة بعنوان «إسهامات لنظرية حساب التباين» Contributions to the Theory of the Calculus of Variation. عمل أول الأمر مساعداً للرياضي ويرستراس في برلين. ثم انتقل في ١٨٨٣ إلى فيينا لدراسة الفلسفة مع فرانز برينتانو وذهب في ١٨٨٦ إلى هيل ليحصل على دكتوراه اخرى (تأهيل) بأطروحة تحمل عنوان «في مفهوم العدد: تحليل سايكولوجي» On the Concept of Number: A Psychological Analysis والتي وضع فيها أساس عمله اللاحق في الفلسفة.

وفي الفترة من ١٨٨٧ إلى ١٩٠١ مارس هوسرل التدريس في هيل وكان فكره منصباً على مشكلات توفير أساس فلسفي مضمون للرياضيات والمنطق الشكلية. وتتوجت جهوده في إنجازه الفذ «الأبحاث المنطقية» Logical Investigations (١٩٠٠ـ١٩٠١) الذي رسخ سمعته بوصفه فيلسوفا ومؤسساً لاتجاه فلسفي جديد. . . الظاهراتية.

وما بين عامي ١٩٠١ كان هوسرل يُدرِّس في غوتنغن حيث تخرجت على يديه حلقة من الطلاب والاتباع من مختلف البلدان والخلفيات يحملون آراءه الظاهراتية إلى مختلف الحقول المعرفية وبشتى الاتجاهات. وبعد قبوله دعوة فريبرغ عام ١٩١٦، ركز هوسرل جهوده، في ما بقي من عمره، على تطوير الفلسفة والتدريس والكتابة دون توقف

تقريباً حتى وفاته عام ١٩٣٨ليترك وراءه مخطوطات يصل عدد صفحاتها إلى ٤٠ ألف صفحة بخط يده، نشر معظمها الآن، أو هي في الطريق إلى النشر.

لقد أعطى هوسرل الهرمنيوطيقا دوافع عدة وبعيدة المدى على صعيدي النظرية والتطبيق، ولا يخفى أثر منهجه الظاهراتي على هايدغر في كتابه «**الوجود والزمان**». ومن أعماله المهمة الأخرى التي كان لها تأثير مساوٍ في العلوم الاجتماعية كتاب «أزمة العلوم الأوربية ومهمة الظاهراتية» The Crisis of the European Sciences and the Task of Phenomenology الذي جاء بمفهوم «عالم الحياة» Lebenswelt.

ومع ذلك، كثيرا ما يُشار إلى عمله الرائد «الأبحاث المنطقية» بوصفه مَعْلَماً على طريق النظرية الهرمنيوطيقية لأنه يطبق، ولأول مرة، المنهج الظاهراتي على مشكلات بنية المعنى وفهمه، تلك المشكلات التي تتعالى على حدود الرياضيات المحضة او المنطق. وهكذا لابد من قراءة «الأبحاث المنطقية» بوصفها نظرية في الهرمنيوطيقا أو، بدقة اكبر، إرساء لأساس الهرمنيوطيقا وإمكاناً لها.

*** رومان انغاردن Roman Ingarden (١٨٩٥ـ١٩٧٠)**

ولد في كراكو (بولندا). درس الفلسفة في جامعة لفوف على يد تواردوسكي وانتقل فيما بعد إلى جامعة غوتتغتن لدراسة الظاهراتية مع هوسرل ضمن حلقته. وحذا حذو هوسرل في التوجه إلى فريبيرغ عام ١٩١٦ وحصل على درجة الدكتوراه هناك بأطروحته عن فلسفة هنري برجسون (١٩١٨) وبعد عودته إلى بولندا أكمل دكتواره أخرى (تأهيل) بأطروحة عن مشكلة الماهيات، تحمل عنوان «قضايا أساسية» Essential Questions نشرها هوسرل في كتابه الكتاب السنوي للفلسفة والبحث الظاهراتي في ١٩٢٥. وفي عام ١٩٣٣ اصبح انغاردن بروفيسور الفلسفة في جامعة لفوف. ونشر في ١٩٣١، بالألمانية، كتاب «عمل الفن

الأدبي: بحث في حدود الأونطولوجيا والمنطق والأدب» The Literary Work of Art: Investigation on the Borderline of Ontology, Logic and Theory of Literature (الذي ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٧٣). ويشكل هذا الكتاب اكبر إسهام قدمته الظاهراتية الهوسرلية للجماليات [الاستطيقا] والنظرية الأدبية حتى الآن. ومن عام ١٩٣٩ إلى ١٩٤٤، حينما اغلقت الجامعات البولندية إبان الاحتلال الألماني، كان انغاردن يُدرّس الرياضيات في ثانوية في مدينة لفوف. واكمل خلال تلك السنوات عمله الضخم بمجلدين «جدل حول وجود العالم» The Controversy Over the Existence of the World (١٩٤٧ ـ ١٩٤٨) وظهرت طبعة ألمانية له بثلاثة مجلدات من عام ١٩٦٤ إلى ١٩٦٦. وحينما تم ضم بولندا الشرقية ولفوف للاتحاد السوفيتي عام ١٩٤٥، تمكن انغاردن من الحصول على معقد في قسم الفلسفة في جامعة كراكو. لكنه منع من التدريس من عام ١٩٤٩، حتى ١٩٥٦ بسبب موقفه المثالي المزعوم. واكتسب كتابه، في تلك الأثناء، اعترافاً متزايدا في أوروبا وأمريكا وترك بصمته واضحة على مختلف مدارس النقد.

تأتي أهمية العمل الذي أنجزه إنغاردن لهرمنيوطيقا اليوم من قدرته على تطوير مجموعة جديدة من التفريقات، إلى جانب طريقة جديدة للنظر إلى مشكلات نظرية التاويل الكلاسيكية.

*** مارتن هايدغر Martin Heidegger (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)**

أحد ابرز فلاسفة القرن العشرين الألمان، لكن يبدو ان ثمة ندرة في ما يخص الحقائق المتعلقة بحياة هايدغر إلى الحد الذي يطلق عليه أحياناً تسمية الرجل الذي بلا سيرة. ولد هايدغر في مسكيرش Messkirch، وهي بلدة صغيرة في البلاك نورست. التحق بمدرسة يسوعيه لبضع سنوات ثم توجه إلى ثانوية الجمنازيوم في فريبيرغ. ودرس اللاهوت أول الأمر في جامعة في تلك البلدة ثم تحول إلى الفلسفة إلى جانب شي

من العلم والتاريخ في الفترة من ١٩١٣ إلى ١٩١٦. حصل على درجة الدكتوراه الثانية (التأهيل) بعد ثلاث سنوات، بإشراف الفيلسوف الكانطي الجديد هاينريش ريكرت Heinrich Rickert، بإطروحة عن نظرية المقولات عند دونس سكوتس وبدأ التدريس في السنة نفسها. خدم في الجيش الالماني من عام ١٩١٧ إلى ١٩١٩. واصبح عام ١٩٢٣ استنادا استثنائيا في ماربورغ حيث لاقى نجاحاً هائلا في التدريس. وعين في ١٩٢٨ لمنصب الفلسفة في جامعة فيسربيرغ بعد ان تركه هوسرل. ورفض مرتان (في ١٩٣٠ و١٩٣٣) دعوة إلى جامعة برلين. وبعد فترة فاصلة قصيرة (١٩٣٣ ـ ١٩٣٤) ركز هايدغر جهوده على التدريس حتى عام ١٩٤٤ عندما استدعي مرة أخرى، إلا أن السبب كان هذه المرة لحفر الخنادق والمواضع للجيش. وللفترة من ١٩٤٥ إلى ١٩٥١ أوقفته الحكومة العسكرية الفرنسية عن العمل في الجامعة إلا انه واصل التدريس وإلقاء المحاضرات حتى ١٩٦٧. وفي السنوات التي سبقت عام ١٩٢٧، نشر هايدغر مقالات ودراسات في شتى المشكلات الفلسفية. وتأثر أثناء تدريسه في فيربيرغ بفلسفة هوسرل ظاهراتية كثيرا. وكانت له صلات حميمة باللاهوتي رودولف بولتمان في جامعة ماربورغ. ونشر بعد «**الوجود والزمان**» (١٩٢٧) الكثير من المقالات والدراسات واعتزم إصدار طبعة ثانية من «**الوجود والزمان**». وتشكل أعماله غير المنشورة كمّاً هائلاً وستشكل نسبة جيدة من المجلد السادس والخمسون المزمع إصداره لمؤلفاته.

تأتي أهمية «**الوجود والزمان**» بالنسبة للهرمنيوطيقا من حقيقة ان هايدغر ثوّر مفهوم الفهم عند دلتاي بوصفه «مقولة الحياة»، وحوّله إلى «مقولة وجودية»، وبذا حدد مسار المناقشات المنهجية السابقة في العلوم الانسانية. فضلا عن ذلك، فإن المفاهيم الهرمنيوطيقية المتحولة قد أفادت هايدغر بوصفها أساس الفلسفة التي عدها مشروعاً هرمنيوطيقياً من نوع جديد.

استلهم في فلسفته العمل الذي انجزه برينتانو ويحمل عنوان «في تعددية معنى الوجود تبعا لما يذكره أرسطو» (١٨٦٢). ظهر منذ البداية أثر واضح بين هوسرل وهايدغر. ويرى هايدغر ان مناقشة واستيعاب أعمال الفلاسفة الكبار في تاريخ الميتافيزيقا مهمة لا غنى عنها، في حين يؤكد هوسرل، باستمرار، ضرورة الشروع ببداية جديدة وتسوير تاريخ الفلسفة باستثناء ديكارت ولوك وهيوم وكانت. ويعترف كتاب هايدغر «الوجود والزمان» (١٩٦٢)، الذي أهداه لهوسرل، بأن مؤلفه مدين للظاهراتية جدا.

*** رودولف بولتمان Rudof Bultmann (١٨٨٤ـ ١٩٧٦)**

ولد في ويفلستيد شمال ألمانيا، التحق بسن التاسعة عشر بقسم اللاهوت في جامعة توبنغن وفي ١٩١٢. وبعد حصوله على «التأهيل» اصبح محاضراً في ماربورغ. وبعد بضع سنوات من التدريس في مختلف الجامعات بريسلو ١٩١٦ـ ١٩٢٠، وغيزن ١٩٢٠ ـ ١٩٢١، عاد إلى ماربورغ ليعمل بروفيسور في العهد الجديد وبقي في تلك المدينة حتى تقاعده في ١٩٥١ وكانت وفاته عام ١٩٧٦.

وإبّان العهد الهتلري، ساند الكنيسة الكهنوتية ـ وهي جماعة بروتستانتية معارضة لهتلر ـ لكن لم يكن له دور فاعل في السياسة. وبوصفه واحداً من أهم رجال اللاهوت البروتستانت في هذا القرن، كتب بولتمان عددا من الأعمال المهمة، كان من بينها: «اليسوع والكلمة» Jesus and the Word (١٩٢٦، ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٣٤) و«اللاهوت والعهد الجديد» Theology and the New Testament (مجلدان، ١٩٥١ ـ ١٩٥٤) و«التاريخ والأخرويات» History and Eschatology (١٩٥٧) و«المسيح والأسطورة» Jesus Christ and Methylogy، والكثير من المقالات والدراسات.

لقد ذاعت شهرة بولتمان بسبب مشروعه الثوري الذي كان يهدف

إلى تجريد الكتب المقدسة من الخرافة وكان على قناعة من ان الكتب المقدسة تحوي رسالة وجودية بلغة ميثولوجية هي نتاج الزمان والمكان الذي كتبت فيه. ولهذا فهو يرى ان مهمة المؤول تتمثل بكشف النقاب عن هذا المعنى. وقد نشأت فكرة وبرنامج هذه العملية [أي نزع الأسطورة] خلال الأعوام ١٩٢٢ و١٩٢٨، حينما كانت لبولتمان صلة حميمة بمارتن هايدغر أثناء إقامته في ماربورغ. واستمد بولتمان إلهاما أصيلاً من تحليل هايدغر الوجودي الذي عرضه في «**الوجود والزمان**». ويتجلى البعد الهرمنيوطيقي في عمل بولتمان لانه يضم نظرية وفلسفة في تأويل الكتب المقدسة. وقد حظيت المقاربة التي طورها بولتمان واتباعه بإسم «الهرمنيوطيقا الجديدة» إلا ان اهمية بولتمان بالنسبة للهرمنيوطيقا لا تقتصر على ما ذكره عن «نزع الأسطورة» فهو لم يكن معينا بنظرية الهرمنيوطيقا اللاهوتية التي أولاها أهمية كبرى، بل بتراث الفكر الهرمنيوطيقي بأسره، وما يحمله من صلة بالعلوم الإنسانية.

ومن الجدير بالذكر أن رودلف بولتمان كان أستاذاً ألمعيا يشجع تلاميذه على استقلالية الذهن، على نحو دفعهم، بالاعتماد على تحليله الوجودي، إلى تطوير منهج لتأويل العهد الجديد يعزز الطابع اللساني للوجود الإنساني. وقد اطلقت على هذا المنهج تسمية «الهرمنيوطيقا الجديدة».

*** هانز غيورغ غادامر Hans-George Gadamer**

ولد في ١١ شباط، ١٩٠٠ في ماربورغ (ميونيخ) حيث درس فلسفة والكلاسيكيات. حصل على درجة الدكتوراه في عام ١٩٢٢ بإشراف هايدغر من جامعة فرايبورغ. بدأ التدريس في ماربورغ بصفة مدرس في ١٩٢٩ ليصبح بروفيسور استثنائيا في ١٩٣٧. وللفترة من ١٩٣٨ إلى ١٩٤٧ مارس التدريس في لايبزغ، ثم في فرانكفورت للأعوام من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ ثم انتقل عام ١٩٤٩ إلى جامعة هايدلبيرغ

وظل يدرس هناك حتى تقاعده عام ١٩٦٨.

يعد غادامر الشخصية المؤثرة في فلسفة وجمالية ولاهوت ونقد القرن العشرين. هو ابن بروفيسور في الكيمياء. كان يحاضر في «الجمالية» و«علم الأخلاق» في ماربورغ عام ١٩٣٣، وفي كيل في ١٩٣٤ـ ١٩٣٥، ثم في ماربورغ ليُتوج بروفيسور استثنائيا عام ١٩٣٧. وحصل على الاستاذية العليا في جامعة لايبنزك عام ١٩٣٩، ثم درس في جامعات فرانكفورت وماين (٤٧ ـ ١٩٤٩) وهيدلبيرغ (من ١٩٤٩). واصبح بروفيسور في ١٩٦٨. وعد النقاد عمله **«الحقيقة والمنهج»** Truth and Method (١٩٦٠) أكبر بيان في النظرية الهرمنيوطيقية في القرن العشرين. أما أعماله الأخرى فهي **«الهرمنيوطيقا الفلسفية»** Philosophical Hermeneutics (١٩٦٧)، **«الحوار والديالكتيك»** Dialouge and Dialectic (١٩٨٠)، مع مقالات عن **«أفلاطون والعقل في عصر العلم»** Plato and Reason at the age of Science، وترجمة لمقالات استمدها من الكثير من الطبعات الألمانية.

وبوصفه تلميذاً شخصيا لهايدغر نجده يجمع في عمله اهتماما شديدا بالفكر والثقافة اليونانيين [الإغريقيين] إلى جانب ميل الشديد نحو التراث المثالي الألماني بمختلف أوجهه. وقد تولد عمله في الهرمنيوطيقا من دراساته التاريخية والفلسفية واهتمامه الكبير بالأدب والشعر، القديم منه والحديث. وطور في **«الحقيقة والمنهج»** تحليلا موسعا وعميقا ونقدا للفكر الهرمنيوطيقي في مختلف تحليلاته. ويعد «مفهوم تاريخانية الفهم» Historicity of Understanding الذي استمده من كتاب هايدغر «الوجود والزمان» مركز براهينه.

*** بول ريكور Paul Ricoeur**

ولد في ٢٧ شباط، ١٩١٣ في فالينس، غرب فرنسا. فيلسوف ومؤرخ فرنسي درس مختلف نظريات التأويل اللسانية، والسايكوتحليلية.

حاول التوسط بين التأويلات المتصارعة المتولدة عن الظاهراتية والحركات المعاصرة مثل البنيوية وما بعد البنيوية والهرمنيوطيقا والسيمياء. ركز على اللغة وتأويل المعنى، من خلال التشديد على فكرة ان لتراث التأويلي الفرويدي والماركسي (وغيره) يشتمل على ديالكتيك افتراضات وتوقعات سلبية وإيجابية. كما حاول ان يربط تراث التحليل اللساني والنقدي الحديث بحركات سالفة في تاريخ التفسير الديني اليهودي والمسيحي، وهو جهد أضفى على معظم كتاباته مسحة لاهوتية.

شغل منصب أستاذ الفلسفة في جامعتي ستراسبورغ وباريس (السوربون والنانتير) ومنصب أستاذ زائر في الكثير من الجامعات مثل جامعة شيكاغو. حاصل على ثلاثين شهادة فخرية من مختلف جامعات العالم. عاصر في شبابه جان بول سارتر وميرلو بونتي، وهو خير من يمثل الهرمنيوطيقا الظاهراتية الفرنسية. وبوصفه بروتستانتياً، كتب الكثير عن القضايا الدينية واللاهوتية على الرغم من أنه معروف في ميدان الفلسفة.

إن أهم إسهام قدمه ريكور للفلسفة المعاصرة هو تطويره لنظرية هرمنيوطيقية يعدها «فناً في القراءة»، أي فك مغاليق معنى النصوص من ابرز أعماله «**الحرية والطبيعة: الإرادي واللاإرادي**» Le volontaire et l'involontaire (١٩٥٠) وهو أول جزء من كتابه «**فلسفة الإرادة**» Philosophy of the Will The Symbolism of Evil (١٩٥٠ - ١٩٦٠) وهو في ثلاثة أجزاء، و«**التاريخ والحقيقة**» (١٩٥٥)، و«**صراع التأويلات**» The Conflict of Interpretations (١٩٦٩)، و«**الزمان والسرد**» Time and Narrative (١٩٨٣-١٩٨٥)، وهو في ثلاثة أجزاء.

*** يورغن هابرماس Jürgen Habermas ١٩٢٩**

درس في جامعة بون حيث حصل على الدكتوراه عام ١٩٥٤ وعمل

في السنوات الخمس اللاحقة مساعدا في معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفوت بإشراف ادورنو وهوركهايمر. وحصل عام ١٩٦١ على درجة الدكتوراه الثانية (التأهيل) في ماينز وبدا التدريس في هايدلبيرغ في السنة نفسها. اصبح بروفيسور الفلسفة في فرانكفوت عام ١٩٦٤، والتحق بمعهد ماكس بلانك في ستارنبيرغ بالقرب من ميونيخ في ١٩٧١ ليركز اكثر على أبحاثه وكتاباته.

ومع تعدد المجالات التي يكتب بها هابرماس، الفلسفية والتاريخية - النقدية والسوسيولوجية، كان له أثر واضح في الهرمنيوطيقا بشقيها العلمي والنظري وقدم كتابه الأول المهم «الاتصال وتطور المجتمع» Communication and the Evaluation of Society ١٩٦٢ طرقا جديدة يمكن من خلالها دراسة كيفية إنتاج وتلقي الأعمال الأدبية، والتغيرات في المواقف الجمالية والايولوجية، وذلك من منظور تاريخي وسوسيولوجي جديد. وفي كتابه «المعرفة والمصلحة» Erkenntnis und Interesse ١٩٦٨ أعاد هابرماس التفكير ببعض المشكلات المركزية التي شغلت الفلاسفة والمنشغلين بالعلوم الإنسانية خلال المئة والخمسين سنة الماضية. وتظهر جهوده براعة في التراث الهرمنيوطيقي ولهذا السبب لا يمكن النظر إلى رده على غادامر بوصفه محض جدل بين مفكر ماركسي جديد ضد آراء فيلسوف ميتافيزيقي مثالي- انه جدل يكشف عن الأبعاد الهرمنيوطيقية لفكر هابرماس والدور المركزي الذي تمارسه الهرمنيوطيقا في العلوم الاجتماعية.

ثبت المحتويات

هذا الكتاب

لابد من القول إنه ربما لم يسبق لقارئ العربية ان اطلع على كتاب بقلم مؤلفنا هذا الذي يُعد كتابه أوسع واشمل نقدٍ للنظرية الهرمنيوطيقية وأعلامها، لكن "هوي" كاتب شهير يحظى بعدد غير متناه من القراء؛ فهو يكتب ضمن شريحة واسعة من الموضوعات التي تتسم بالجرأة والتميز على نحو أصبح فيه شخصية تفرض حضورها في الأوساط الثقافية بصورة تدعونا إلى القول إن صاحبها أحد المراجع في الفكر الفلسفي.



